3 1761 06837133 5

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/biologiederethik00nord

75

Biologie der Ethik

Von

Max Nordau

erschienen ferner im Verlage von **B. Elischer Nachfolger** in **Leipzig**:

Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit. **68. u. 69. Tausend.** Geh. Mk. 8.—, eleg. geb. Mk. 14.—.

Paradoxe. **28. u. 29. Tausend.** Geh. Mk. 4.50, eleg geb. Mk. 10.50.

Die Krankheit des Jahrhunderts. Roman. **8. Tauf.** Geh. Mk. 4.—, eleg. geb. Mk. 10.—.

Der Krieg der Millionen. Schauspiel in 5 Aufzügen. **2. Auflage.** Geh. Mk. 2.50, eleg. geb. Mk. 3.50.

Von Kunst und Künstlern. Beiträge zur Kunstgeschichte. **2. Tausend.** Geh. Mk. 5.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Paris unter der dritten Republik. **4. Auflage.** Geh. Mk. 4.—, eleg. geb. Mk. 6.—.

Vom Kreml zur Alhambra. Kulturstudien. **3. verb. Auflage.** 2 Bände. Geh. Mk. 12.—, eleg. geb. Mk. 19.—.

Max Nordaus Porträt auf chinesischem Kupferdruckpapier. Folio. Mk. 2.—. **Für Käufer von mindestens zwei obiger Schriften auf Verlangen gratis.**

Biologie der Ethik

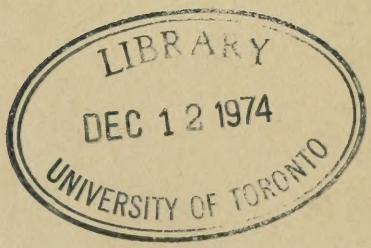
von

Max Nordau

Leipzig
Verlag von B. Elischer Nachfolger.

BJ
1313
N6

Alle Rechte vorbehalten.



Seiner teuern Gattin

Anna

geborenen **Dons**,

der Sonne seines Lebens in den glücklichen Tagen, der tapfern Gefährtin im Sturm der Weltkatastrophe, widmet dieses Buch, das ihm geholfen hat, mit ihr die schwarzen Jahre des Umherirrens ohne Heim und Herd zu ertragen, in Liebe und Dankbarkeit

der Verfasser.

Madrid, 26. September 1916.

Inhalt

		Seite
I.	Das Moralphänomen	1
II.	Die Immanenz des Sittlichkeitsbegriffes	37
III.	Der biologische Anblick der Moral	67
IV.	Moral und Recht	92
V.	Individuelle Moral und kollektive Unmoral	115
VI.	Freiheit und Verantwortlichkeit	158
VII.	Moral und Fortschritt	172
VIII.	Die Sanktion der Moral	199

I.

Das Moralphänomen

Es gibt einen sehr bekannten tierpsychologischen Versuch von Möbius. Man teilte ein Aquarium mittels einer Glasscheibe in zwei Räume und setzte in eine Abteilung einen Hecht, in die andere eine Schleie. Kaum erblickte der Raubfisch seine Beute, als er sich mit Ungestüm auf sie stürzte, ohne die durchsichtige Wand zu bemerken, die sie von ihm schied. Er prallte mit äußerster Heftigkeit gegen das Hindernis und wurde von diesem betäubt und mit zerschlagener Schnauze zurückgeschnellt. Kaum hatte er sich von dem Stoß erholt, als er aufs neue gegen den Nachbarfisch losfuhr, mit demselben Erfolg wie vorher. Er wiederholte seinen Angriff noch einigemale und holte sich jedesmal nur eine schmerzhafte Quetschung am Maul und Kopf. Endlich ergriff von seinem armen dunkeln Bewußtsein die dumpfe Vorstellung Besitz, daß eine unbekannte und unerklärliche Gewalt die Schleie beschütze und daß jeder Versuch, sie zu verschlingen, aussichtslos sei; er unterließ also von da ab alle weiteren Unternehmungen gegen sie. Nun entfernte man die Glasscheibe aus dem Wasserbehälter und Hecht und Schleie schwammen in demselben Raume neben und um einander her, ohne daß der Räuber sich im geringsten um seinen wehrlosen Nachbar kümmerte. Er war ihm geheiligt. Der Hecht hatte vorher nicht die Glaswand gesehen, an der er sich den Schädel wundgestoßen, er sah jetzt nicht, daß sie herausgehoben war. Er wußte nur: diese Schleie durfte er nicht anfallen, da es ihm sonst

schlimm erging. Die nicht vorhandene Scheibe umgab sie wie ein Panzer, der die Mordgier des Hechtes wirksam abwehrte.

Das Moralphänomen, das heißt die Beobachtungstatsache, daß der Mensch häufig tut, was er für sein Leben gern unterlassen möchte, und unterläßt, was zu tun ihn alle seine Gefühle drängen, ist die Verallgemeinerung in größtem Maße des Tierversuchs mit der Glasscheibe im Wasserbecken.

Jean Jacques Rousseau hat sich einen theoretischen Menschen zurechtgedacht, der seiner Natur nach gut ist. Diesen Menschien gibt es nicht und hat es nie gegeben. Man würde sich rein aus Ärger über die herausfordernde Verdrehtheit der vom Genfer Schwärmer ausgeheckten Behauptung zum schroffsten Widerspruch hinreißen lassen und sagen: der Mensch ist seiner Natur nach ein grundschlechtes Tier, wenn dies nicht ebenso naiv wäre wie die entgegengesetzte Aufstellung Rousseaus. Gut und schlecht sind Werturteile, zu denen wir erst gelangen können, weil wir unter der Wirkung des Moralphänomens stehen. Die Begriffe Gut und Schlecht sind viel später entstanden als der Mensch und können deshalb ebensowenig einen Grundbestandteil und ein Kennzeichen der ursprünglichen Natur des Menschen ausmachen wie etwa Schnitt und Farbe seiner Kleidung, wenn es auch einem Klügler unbenommen sein mag, einzuwenden, daß die Natur des Menschen sich in der Tat auch in der Farbe und dem Schnitt seiner Kleider, nämlich in ihrer Wahl, ausdrückt. Wer den Menschen nimmt, wie er aus den Händen der Natur hervorgegangen ist, und von ihm die Hinzufügungen abstreift, mit denen seine geschichtliche Entwicklung ihn ausgestattet hat, der wird sagen müssen: der Mensch ist weder gut noch schlecht; er ist ein Lebewesen, das nach Antrieben handelt, die in seiner Natur begründet sind, genau wie der Hecht. Er gehorcht aber in den meisten Lebenslagen diesen Antrieben nicht, und wenn er über sich und sein Handeln nachdenkt, staunt er über diese Wahrnehmung und fragt sich: „Warum versage ich es mir, in der Befriedigung meiner Begierden zu schwelgen?“

Unzähligemale an jedem Tage seines Lebens möchte er die meisten oder alle Zehngebote übertreten, unterläßt dies jedoch, und zwar meist ohne Anstrengung, ohne daß er es nötig hätte, ein Verlangen mühsam niederzuringen. Was hindert ihn, seinen Drängen nachzugeben? Eine unsichtbare Gewalt, die ihn anherrscht: „Du sollst nicht!" „Du sollst!" Gegen dieses Gebot oder Verbot prallen seine Strebungen und Neigungen oft mit großer Heftigkeit an und werden in schmerzhaftem Zusammenstoß zurückgeschleudert. Der Mensch hört die drohend gebietende Stimme, er sieht aber nicht, woher sie kommt, und an analogisches Denken gewöhnt, hält er sie, wie den Donner, für eine Stimme der Natur. Der Hecht, wenn er sich erst die Schnauze an der Glasscheibe genügend zerstoßen hat, nimmt es als gegebene Tatsache hin, daß zwischen ihm und der Schleie ein unüberwindliches Hindernis aufgerichtet ist, gegen das anzurennen zwecklos und schädlich wäre, er sucht nicht, sich von der Beschaffenheit des Hindernisses Rechenschaft zu geben, und unterläßt jeden weitern Angriffsversuch auf das unbegreiflich beschützte Beutetier. Der Mensch, geistig höher entwickelt als der Hecht, nimmt das Moralphänomen nicht mit dumpfer Ergebung hin. Seit er sich bewußt geworden ist, daß zwischen seinem Wollen und seinem Handeln häufig eine unbegreifliche Schranke aufgerichtet ist, die ihn mit zerschmetternder Gewalt hindert, zu handeln, wie er will, hat er nicht aufgehört, über diese Schranke nachzudenken, sie mit scheuer, doch unwiderstehlicher Wißbegierde zu prüfen und ihre Beschaffenheit zu erforschen.

Daß der Mensch sich mit dem Wesen der Sittlichkeit so eindringlich beschäftigt hat, ehrt ihn. Was aber bei dieser Beschäftigung herausgekommen ist, ehrt ihn nicht. Außer der Theologie gibt es keinen Gegenstand, über den so viel geschrieben worden ist wie über die Ethik. Wer sich jedoch in diese uferlose Literatur versenkt, der taucht aus ihr mit einem Gefühl auf, das bis zum Entsetzen und zur Verzweiflung gehen kann. Alle Irrtümer, alle Gewohnheiten fehlerhafter Schlüsse, alle falschen Denkmethoden des Menschen

geben sich hier freies Spiel. Unfähigkeit, die Tatsachen zu verstehen, von keiner Kritik gezügelte irrlichternde Ideenassoziation, mystische Schwiemelei, überheblicher Dogmatismus, seichte Selbstzufriedenheit wetteifern mit einander in der Darbietung von Theorien, deren Narrheit, Willkür oder Schwäche der Begründung teils augenscheinlich ist, teils sich einer unbefangenen Prüfung offenbart.

Das Wort der wenigen vernünftigen Denker, die an der großen Untersuchung teilgenommen haben, hat die größte Mühe, sich im Stimmgewirre der feierlichen, salbungsvollen, diktatorischen oder pedantischen Faselhänse Gehör zu verschaffen, und auch sie befriedigen nicht ganz, weil sie nicht scharf genug zwischen der Form und dem Wesen, dem Rahmen und dem Inhalt der Sittlichkeit unterscheiden und die Fragen nach ihrer Natur, ihrem Ursprung, ihrem Zweck und ihren Machtmitteln oder Sanktionen, die nicht durcheinander geworfen werden dürfen, nicht mit der gebotenen Sorgfalt auseinanderhalten.

Was ist Sittlichkeit? Darüber mußte man sich offenbar zuerst klar zu werden suchen, ehe man mit Nutzen den sich um sie gruppierenden Problemen, ihrem Zweck, ihren Gesetzen, ihrer Entstehung, ihrer Wirkungsweise, ihren Voraussetzungen, nachgehen konnte. Die Stoa antwortet: „Sittlichkeit ist eine mit der Natur übereinstimmende Lebensführung." Ganz im Sinn der stoischen Lehre sagt denn auch Cicero: „Tugend aber ist nichts anderes als die vollkommene und bis zu ihren höchsten Möglichkeiten gesteigerte („ad summum perducta") Natur." Sittlich ist also natürlich. Sittlichkeit und Natur werden gleichgesetzt; sie sind eins. Einfacher und kindlicher kann man sich die Sache wirklich nicht zurechtlegen. Der oberflächlichste Blick in das Menschenleben und in die eigene Seele lehrt, daß Sittlichkeit gerade das Gegenteil der Natur ist, daß sie sich im Kampfe gegen die Natur durchsetzen muß, daß sie einen Sieg über die Natur bedeutet, sofern man unter Natur in diesem besondern Sinne die ursprünglichste Reaktion des Menschen auf einfache und verwickeltere Reizungen, die erste Strebung des Triebes, den unmittelbaren Drang zum Handeln ver-

steht. Ferner vernachlässigt die stoische Definition den ganzen Begriffskomplex, den die Synthese Sittlichkeit in sich schließt, als ob er sich von selbst verstände und keiner Bestimmung bedürfte. Stillschweigend setzt die Stoa voraus, daß Sittlichkeit und Gut gleichbedeutend sind. Cicero verdeutlicht diese unausgesprochene Unterstellung, indem er statt Sittlichkeit Tugend, virtus, sagt. Dieses Wort bedeutet aber in allen Sprachen Gutheißung und Lob. Es ist ein Werturteil, um den von Lotze ausgezeichnet geprägten Ausdruck zu gebrauchen. Gerade aber daß die Sittlichkeit von uns als Wert erkannt wird, ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern verlangt erklärt zu werden. Zum Urteil, daß gewisse Handlungen gut sind, konnte man nur gelangen, wenn man sie von anderen unterscheiden wollte, die dieses Urteil nicht eingeben, die nicht als gut, die als schlecht oder gleichgültig empfunden werden. Was ist nun gut, was ist schlecht? „Gut ist natürlich", erwidert die Stoa. Es ist bequem, Tatsachen, die uns gefallen, natürlich, solche, die uns mißfallen, unnatürlich zu nennen. In Wirklichkeit sind beide Reihen von Tatsachen gleich natürlich, weil alles, was sich begibt, natürlich ist, weil die Natur ihrer Definition nach die Allsynthese der Erscheinungen ist, weil außerhalb ihrer nichts existiert und innerhalb ihrer alles ein Teil von ihr, also natürlich ist und nichts anderes als natürlich sein kann. Wenn wir gleichwohl unter den Erscheinungen natürliche und unnatürliche unterscheiden wollen, wenn wir die natürlichen das Gute, das Sittliche, die Tugend nennen und sie den unnatürlichen rühmend entgegensetzen, so beweist dies nur, daß wir die Worte natürlich und unnatürlich als Synonyme von gut und schlecht benützen und daß wir den Handlungen, die wir als natürlich oder unnatürlich, das heißt gut oder schlecht einschätzen, bereits mit einem fertigen Maßstab gegenübertreten, daß wir in uns das Gesetz haben, wonach wir die Handlungen als gut oder schlecht beurteilen. Wie gelangen wir aber zu unserm Gesetze? Wie, woraus, warum fertigen wir uns unsern Maßstab an? Weshalb billigen wir dies als gut, verwerfen jenes als schlecht? Welche Eigenschaften haben die einen und die anderen oder schreiben

wir ihnen zu? Das verlangen wir zu wissen, wenn wir nach der Bedeutung der Sittlichkeit fragen, und darüber gibt die Definition der Stoa nicht den leisesten Aufschluß.

Für Aristoteles ist Sittlichkeit „die mit Lustgefühlen betonte Tätigkeit der praktischen Vernunft." Bei dieser Definition zu verweilen lohnt nicht. Sie ist völlig wertlos. Praktische Vernunft ist kein bestimmter Begriff; Aristoteles sagt an keiner Stelle, was er unter praktisch versteht, wenn er dieses Beiwort auf die Vernunft anwendet; und jede Tätigkeit der praktischen Vernunft, die von Lustgefühlen begleitet ist, Sittlichkeit zu nennen ist eine einfache Wunderlichkeit. Denn, um nur ein Beispiel anzuführen, wenn ich mir ein Haus bauen lasse und dem Plan des Architekten zustimme, weil er mir ausgezeichnet gefällt, so ist sicherlich meine praktische Vernunft tätig, mein Wohlgefallen an dem von mir vernünftig gewählten Bauplan ist zweifellos ein Lustgefühl, aber sittlich wird ganz gewiß niemand diese von Lustgefühl betonte Tätigkeit meiner praktischen Vernunft nennen wollen. Es mag sein, daß Aristoteles nicht eine einzelne Handlung, sondern die ganze Lebensführung im Auge hat. Dann würde er, in wenig glücklicher, viel zu loser Form, den Gedanken ausgedrückt haben, daß Sittlichkeit Vernunft plus Lustgefühl ist. Diesem Gedanken, der unerklärt läßt, weshalb zu gewissen Tätigkeiten der „praktischen Vernunft", was das auch sein mag, sich Lustgefühle hinzufinden, zu anderen nicht, werden wir noch öfter begegnen und ihn kritisch zu prüfen haben.

Das Judentum, das in seinen Gesetzgebern und Propheten verkörpert ist, lehrt, daß Sittlichkeit dem göttlichen Willen gemäß leben und handeln heißt. Maimonides, der freilich vielen seiner Zeitgenossen für einen Ketzer galt, erfaßt das Judentum überhaupt nicht als Glauben, sondern als Sittenlehre und entscheidet, daß derjenige, der alle Satzungen der jüdischen Religion verwirft, auch ihre wesentlichste, den Glauben an den einzigen Gott, jedoch ihre Sittengesetze beobachtet, aus der jüdischen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen werden darf. Der sonst so reinliche und genaue Denker übersieht hier, daß er in einen fast

drolligen Widerspruch mit sich selbst verfällt. Sittlichkeit ist auch nach ihm das Streben, dem göttlichen Willen gemäß zu leben und zu handeln. Wie wäre ein derartiges Streben bei dem möglich, der nicht an Gott glaubt, für den es also auch keinen göttlichen Willen geben kann? Entweder muß folglich Sittlichkeit etwas anderes sein als eine Annäherung an die vom göttlichen Willen gesetzte Norm oder der Leugner Gottes kann nicht sittlich sein. Doch ich überlasse es dem Verfasser des „Führers der Verirrten", mit seinem Selbstwiderspruch fertig zu werden, und behalte nur die jüdische Begründung der Sittlichkeit im Willen Gottes. Das Christentum hat diese Begründung von der Mutterreligion ohne Einschränkung übernommen. In seinem Eifer, Gott allein als die Quelle aller Sittlichkeit anzusprechen, läßt der h. Augustinus sich zur gehässigsten Verleumdung der Menschen hinreißen. Wie für Rousseau der Mensch von Natur gut, so ist er für den Bischof von Hippo von Natur grundschlecht. Sich selbst überlassen, würde er immer im Morast von Sünde und Laster fühlen und nie auch nur den Wunsch haben, von seiner Verworfenheit abzulassen. Gottes Gnade allein ist es, die ihn aus seiner Ruchlosigkeit herausreißt und auf den Pfaden der Rechtschaffenheit zur Tugend, zum Heil und zur Seligkeit führt. Nicht minder bestimmt spricht Thomas von Aquino sich über diesen Punkt aus. Die geoffenbarten Schriften des Juden- und Christentums enthalten das ewige Gesetz, das Gott den Menschen vorgeschrieben hat. Er weist ihm die Wege, die er wandlen soll. Aus ihm allein fließt alle Sittlichkeit.

An diese Lehre halten die Gläubigen sich bis zum heutigen Tage. Die Sittlichkeit ist der Erde fremd, ihre Erkenntnis ist ein Gnadengeschenk des Himmels an die Menschheit. Ihr Ursprung ist in Gott; sie ist das Gottgewollte; oder sie braucht von Gott nicht erst besonders gewollt zu werden, sie ist das Wesen Gottes selbst. So lehrt Paley, der klassische Moralphilosoph, auf den man in den englischen Universitäten schwört: „Tugend besteht darin, aus Gehorsam gegen den Willen Gottes und um die ewige Seligkeit

zu erlangen, der Menschheit Gutes zu erweisen." Der Ton ist hier zwar darauf gelegt, daß die Sittlichkeit tätige Nächstenliebe ist, und dies ist ein Zugeständnis des versöhnlichen Engländers an die Nützlichkeitsethik seiner Landsleute; aber der notwendige und zureichende Grund dieser Nächstenliebe ist ihm der Wille Gottes und das Verlangen nach dem ewigen Seelenheil. In seiner Manier eines polternden Kapuzinerpredigers salbadert der deutsche Frömmler Baader: „Eine Moral, die nicht im göttlichen Gesetz wurzelt, ist die höchste intellektuelle Potenzierung der Impietät unserer Zeit, die Vollendung des Atheismus, indem der Begriff der absuloten Autonomie des Menschen atheistisch den Vater als Gesetzgeber leugnet, die deistische Leugnung der Notwendigkeit einer göttlichen Hilfe zur Erfüllung des Gesetzes den Sohn oder Mittler, endlich die materialistisch-pantheistische Apotheosierung der Materie den heiligen und heiligenden Geist beseitigt." Vorsichtiger und zurückhaltender in der Form, doch ebenso unzweideutig in der Sache gibt der Franzose Jouffroy seiner Überzeugung Ausdruck, daß „Ethik und Rechtsphilosophie mit unausweichlicher Notwendigkeit in die Theologie hineinführen."

Diese Notwendigkeit besteht indes nur für Geister, deren Bedürfnis nach Erkenntnis und Wahrheit mit Worten ohne Vorstellungsinhalt, mit ungeprüft hingenommenen märchenhaften Behauptungen, mit Erfindungen der Einbildungskraft und mit bequemen Spielen der Ideenassoziation leicht befriedigt ist. Auch wer Auguste Comte nicht in allen seinen Ausführungen folgen will, wird ihm doch beistimmen, wenn er in der Geistesentwicklung des Menschen die einander folgenden Stufen des theologischen, des transzendentalen und des wissenschaftlichen Denkens unterscheidet. Im Kindheitszustand seines Verstandes beruhigt der Mensch sich mit einer übernatürlichen Erklärung aller Erscheinungen, die er als rätselhaft empfindet und die ihn beunruhigen oder seine Wißbegierde reizen. Ich habe nur nie eingesehen, weshalb Comte das theologische und das transzendentale Denken auseinanderhält und dem zweiten einen höhern Platz anweist als dem ersten. Beide stehen

einander vollkommen gleich; beide erheben willkürliche Erfindungen der Einbildung zu Quellen der Erkenntnis, beide ersetzen die Beobachtung der Erscheinungen und die Erforschung der Umstände ihres Auftretens und ihres Verhältnisses zu einander durch anthropomorphische Spielerei. Der einzige Unterschied zwischen ihnen ist, daß der Transzendentalismus sich gebildeter ausdrückt als der Theologismus, daß er verwickeltere, anspruchsvollere, undurchsichtigere, unaufrichtigere Formeln darbietet, die der Ungeübte nicht auf den ersten Blick als dogmatische Mythologie in pseudowissenschaftlicher Verkleidung erkennt. Theologisches und transzendentales Denken verhalten sich zu einander wie Aberglaube und Glaube. Die beiden sind gleichfalls eins und dasselbe. Nur ist der Glaube verschämter Aberglaube, während der Aberglaube noch nicht gelernt hat, sich zu schämen. Der Glaube ist Aberglaube im Frack und darum salonfähig, der Aberglaube ist Glaube im Baumwollkittel und deshalb in gute Gesellschaft nicht zugelassen. Der Aberglaube ist der Glaube der Armen und Anspruchslosen, der Glaube ist der Aberglaube der feinen Leute, die sich mit formaler und verbaler Bildung brüsten. Seit der Mensch sich über die Tierheit erhoben hat, seit es in seinem dickwandigen, engen, finstern Schädel eines Neandertal- oder Cro Magnon-Jägers leise zu dämmern begann, hat er alles Unbegreifliche in Welt und Leben auf göttliche Ursprünge und Handlungen zurückgeführt. Wie ist die Welt entstanden? Gott oder Götter haben sie geschaffen. Wie laufen die Vorgänge in der Natur ab? Nach dem Willen, auf den Befehl, durch die Arbeit Gottes und der Götter. Was ist Leben? Ein göttliches Gnadengeschenk. Was ist Bewußtsein? Eine Ausstrahlung der Gottheit. Was ist Unendlichkeit, was ist Ewigkeit? Attribute des Göttlichen. Gott ist der Name, den die Menschen von Urbeginn bis heute ihrer Unwissenheit gegeben haben. Unter diesem Pseudonym ertragen sie sie leichter, ja sind stolz auf sie. Mit schlauem Selbstbetrug haben sie dem Wort den Rang eines allermajestätischsten Titels zugeschrieben und sie fühlen sich nicht länger durch eine Geistesarmut gedemütigt, die unter

einer großartigen Bezeichnung auftreten kann. Die Sittlichkeit gehört gleichfalls zu den Erscheinungen, die nicht selbstverständlich sind. Ihr Wie, ihr Was, Woher, Warum und Wozu sind nicht auf den ersten Blick zu begreifen, ihre Naturgeschichte liegt nicht so offen vor allen Augen da wie die der Hauskatze. Wozu sich aber erst den Kopf zerbrechen? Billige Erklärungen sind ja zur Hand. Herbei mit der Mythologie, diesem Mädchen für Alles! Die Sittlichkeit ist von Gott gesetzt. Sie bedeutet ein Leben nach dem Gebote Gottes. Wer sich mit diesem Hinweis auf Gott nicht begnügen will, ist ein Ungläubiger, der nicht verdient, daß man sich mit ihm einläßt.

Lassen wir die theologische Armseligkeit und sehen wir weiter, wie sich gründlicher untersuchende Geister mit dem Problem der Sittlichkeit abgefunden haben. Für Descartes ist die Sittlichkeit der anhaltende gute Wille, zu tun, was man als richtig erkannt hat. Man hat Mühe, in dieser Definition den Vater des wissenschaftlichen Skeptizismus wiederzuerkennen. Welches sind die Merkmale des Richtigen? Soll das Urteil über das, was richtig und was nicht richtig ist, der subjektiven Entscheidung überlassen bleiben? Dann müßte Descartes das Handeln des Einbrechers sittlich nennen, der als richtig erkannt hat, sein Verbrechen zwischen zwei und drei Uhr morgens als zur günstigen Stunde auszuführen, und sich nach bestem Vermögen bemüht, zu der als richtig erkannten Zeit in die ausersehene Wohnung einzudringen. Oder soll nicht das Individuum, sondern die Gesamtheit oder mindestens die Mehrheit bestimmen, was richtig ist? In diesem Falle würde die Definition sich allerdings dem, was ich für die Wahrheit halte, nähern, aber sie würde einmal an Verschwommenheit leiden und dann hätte ihr Urheber den Vorwurf verdient, nicht gezeigt zu haben, weshalb das Individuum zu loben ist, wenn es nach der Einsicht der Mehrheit handelt, die der seinigen entgegengesetzt sein kann, und durch welchen seelischen Mechanismus eine nicht vom Individuum ausgehende Wertung sein Handeln bestimmt.

Spinozas „Ethik" läßt den Leser in dem tiefen Unbe-

hagen, das die Wirkung unsicher schwankender und widerspruchsvoller Erklärungen ist. Der große Jünger Descartes' war augenscheinlich über das Wesen der Sittlichkeit mit sich selbst nicht im klaren und bildete sich davon nach einander oder vielleicht gar gleichzeitig verschiedene Ansichten, unter denen undeutungsweise oder ganz klar die aller Schulen vertreten sind. „Unter gut", sagt er, „verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sei." (Ich führe den Wortlaut in der Übersetzung Berthold Auerbachs an. „B. de Spinozas sämtliche Werke. Aus dem Lateinischen von Berthold Auerbach. Stuttgart, J. G. Cotta. 1871. 2. Auflage, 2. Band.)

Und an einer andern Stelle: „Durchaus tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht." Demnach wäre Sittlichkeit gleichbedeutend mit Selbstsucht, ihr Zweck der eigene Nutzen oder Vorteil. So weit haben selbst die vorbehaltlosesten Utilitarier unter den Theoretikern der Ethik nicht zu gehen gewagt. Denn sie haben wenigstens behauptet, daß der Zweck des sittlichen Handelns zwar Nutzen, aber Nutzen der Gesamtheit und solcher des Handelnden nur insofern sei, als auch er ein Glied der Gesamtheit bildet und an ihrem Wohlergehen seinen gebührenden Anteil hat. Spinoza sieht den Einwand voraus, daß die Verfolgung des eigenen Nutzens unmöglich die allgemeine Hochschätzung verdienen kann, von der die Tugend umgeben ist, und er bemüht sich, Gründe beizubringen, die den von ihm sittlich genannten Egoismus rechtfertigen und beschönigen: „Ein jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich tut ein jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt; und daher beurteilt ein jeder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut und was schlecht sei, und sorgt nach seinem Sinne für seinen Nutzen, rächt sich, strebt das, was er liebt, zu erhalten und das, was er haßt, zu vernichten." Das ist vielleicht das Verwegenste und zugleich Unsicherste, was jemals über die Sittlichkeit geschrieben wurde. Sitt-

lich ist das Handeln, das den eigenen Nutzen bezweckt. Sittlichkeit ist also Nützlichkeit. Man kann aber gar nicht anders als sittlich handeln, da man stets handelt, wie man nach der eigenen Natur handeln muß. Die Unterscheidung von sittlich und unsittlich, von gut und schlecht hat überhaupt keinen Sinn, da man immer handelt, wie die Natur es fordert. Der Mensch ist der automatische Vollstrecker des Geheißes der Natur, die allein für seine Handlungen die Verantwortung trägt. Auch für die Stoa ist Sittlichkeit Gehorsam gegen das Gebot der Natur, doch übertreibt Spinoza die Lehre der Stoa noch, indem er jede allgemein gültige Norm des sittlichen Handelns aufhebt und nicht die Natur schlechthin, die für alle die gleiche ist, sondern seine eigene persönliche Natur jedem Einzelnen das Gesetz seines Handelns vorschreiben läßt. Moral ist also etwas Individuelles und Subjektives. Der Mensch handelt, wie es sein Nutzen erfordert; was sein Nutzen erfordert, das zeigt ihm seine eigene Natur; ein Anderer hat weder das Recht noch die Möglichkeit, über sein Handeln ein Werturteil zu bilden, es gut oder schlecht zu nennen, da er nicht wissen kann, was dem Handelnden seine persönliche, nur ihm selbst, doch keinem andern eigentümliche Natur vorschreibt. Hier haben wir die Bibel des Anarchismus und Amoralismus in der Nußschale, eine wortreichere Umschreibung des kurzen und bündigen „Fais ce que vouldras„, „Tu, was du willst", das Rabelais über den Eingang seiner Abtei von Thélème („Willkür") als das einzige Gesetz dieser Stätte lockender Ungebundenheit schreibt. Allerdings räumt Spinoza schüchtern auch der Vernunft die Rolle ein, die Aristoteles ihr mit Nachdruck zuweist, („Durchaus tugendhaft handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln" u. s. w.), es ist aber nicht einzusehen, wie sie leitend und bestimmend wirken soll, wenn „ein jeder nach dem höchsten Rechte der Natur tut, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt". Dies kann doch nur den Sinn haben, daß jeder sich den ungezügelten Drängen seiner natürlichen Triebe hingeben mag, und dies ist das genaue Gegenteil der Selbstüberwachung durch die Vernunft. In einer De-

spotie der Natur ist offenbar kein Platz für die verfassungsmäßige Einschränkung ihrer Alleinherrschaft durch den wirksamen Rat und Einspruch der Vernunft.

Spinoza gibt aber seinen Standpunkt der Anerkennung der Freiheit eines jeden, „nach dem höchsten Rechte der Natur zu beurteilen, was gut und was schlecht sei", noch viel entschlossener auf, indem er wohlgemut hinzufügt: „Die Gesellschaft kann gegründet werden, wenn sie sich selbst das Recht vorbehält, das ein jeder Einzelne hat, sich zu rächen und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; die also die Macht hat, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, sie nicht durch Vernunft, welche die Affekte nicht beschränken kann, sondern durch Drohungen zu befestigen . . . Demnach kann im Naturzustande gar keine Sünde gedacht werden." Dieses Zugeständnis an die Gesellschaft widerspricht der ersten Definition der Sittlichkeit auf das Schroffste. Es hebt das behauptete Recht des Einzelnen auf, „nach dem höchsten Rechte der Natur das zu tun, was aus der Notwendigkeit seiner Natur folgt," und nach demselben „höchsten Rechte der Natur" zu „beurteilen, was gut und was schlecht sei". Es unterwirft das Handeln dem Zwange, nicht der Natur, sondern der Gesellschaft. Es bezeugt die Einsicht, daß „die Vernunft die Affekte nicht beschränken kann", obschon Spinoza doch eben gefordert hat, daß der Tugendhafte „nach der Leitung der Vernunft handeln soll". Spinoza gibt zu, daß die Sittlichkeit nicht das eigene innere Gesetz des Handelnden, sondern das ihm von außen aufgenötigte fremde Gesetz der Gesellschaft, daß sie keine individuelle, sondern eine gesellschaftliche Erscheinung ist. Darin stimmt er mit den Ergebnissen des modernen soziologischen Denkens überein, doch vermindert es sein Verdienst erheblich, daß er über die eine große Schwierigkeit, mit der die soziologische Ethik ringt, leichtfüßig hinweggaukelt. Er sagt, die Gesellschaft „behält sich selbst das Recht vor, . . . über das Gute und Schlechte zu entscheiden, sie hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben u. s. w.". Die Macht dazu hat sie; das ist richtig; Gendarm, Richter, Gefängnis

und Schaffott bezeugen es; aber das Recht? Das leuchtet nicht ohne Weiteres ein. Das verlangt, bewiesen zu werden. Der Amoralist kann es, auf Spinozas eigene Definition der Tugend gestützt, entschieden leugnen. Er kann mit Fug behaupten, daß er sich von der Gesellschaft nichts vorschreiben zu lassen braucht, daß er nur seiner eigenen Natur, seiner innern Notwendigkeit Gehorsam schuldet, und der Moralphilosoph darf es sich nicht erlassen, ihm anders als mit einem kalt lächelnden Hinweis auf das Strafgesetz und dessen handfeste Diener zu beweisen, daß er unrecht hat.

Spinoza hat uns bereits eine ganze Reihe einander widersprechender und sich gegenseitig aufhebender Definitionen der Sittlichkeit geboten; sie ist das Gesetz des Lebens und Handelns, das die Gesellschaft dem Einzelnen vorschreibt, nach welchen Grundsätzen, erfahren wir von ihm nicht; sie ist die Verfolgung des eigenen Nutzens nach den Weisungen der Vernunft; sie ist der Gehorsam gegen die Notwendigkeit, daß heißt die Gebote der eigenen Natur. Das genügt ihm nicht. Er entdeckt noch einen neuen Anblick der Sittlichkeit. „Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist nichts anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, insofern wir uns desselben bewußt sind.“ Und an anderer Stelle: „Die Lust ist nicht geradezu schlecht“ (wie der Asketismus wohl behauptet), „sondern gut; die Unlust hingegen ist geradezu schlecht.“ Hier sind den Begriffen Gut und Schlecht, Lust und Unlust, wie früher Nützlich und Schädlich, gleichgesetzt. Nach dem Gesetze, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch unter einander gleich sein müssen, ist also Lust nicht nur mit dem Guten, sondern auch mit dem Nützlichen, Unlust nicht nur mit dem Schlechten, sondern auch mit dem Schädlichen gleichbedeutend. Der Branntwein gewährt dem Trinker zweifellos Lust; ist der Branntwein auch das Gute im Sinne des Sittlichen? Ist er namentlich auch das Nützliche? Man könnte Spinoza viele Fragen dieser Art entgegenhalten; diese eine genügt.

So hat Spinoza sich uns zugleich als Utilitarier und als Hedonist, als Anwalt des Triebes und als solcher der

Vernunft, als anarchistischer Individualist und als Verkünder des Herrscherrechts der Gesellschaft über das Individuum enthüllt und wir wenden uns unmutig und enttäuscht von ihm ab, da wir bei ihm statt einer bestimmten Norm, die wir gesucht, die wechselnden Farben des Chamäleons und die nicht geheuern Formverwandlungen des Proteus gefunden haben.

Klarer und einleuchtender sind die Anschauungen der englischen Denker, obschon auch sie die Untersuchung nicht weit genug führen. Hobbes gebraucht Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als Synonyme für Sittlichkeit und Unsittlichkeit und erkennt deutlich, was Spinoza nur erst ahnt, daß diese Begriffe nur bei dem gesellschaftlich lebenden Menschen, nicht aber beim Einzelwesen entstehen konnten. Nach ihm ist also die Sittlichkeit keine individuelle, sondern eine soziale Erscheinung; wie sie für die theologisierenden Ethiker der Wille Gottes, so ist sie für ihn der Wille der Gesellschaft. Er hatte aber die Pflicht, die für jenen nicht besteht, den Ursprüngen des Gesellschaftwillens nachzugehen, zu zeigen, wie er sich äußert, zu erklären, weshalb der Einzelne sich ihm nicht etwa einfach unterwirft, sondern seiner Unterwerfung einen weit höhern Wert als den der bloßen Nützlichkeit beilegt. Den Willen Gottes erfahren die Menschen durch die Offenbarung, nach deren Gründen zu fragen unstatthaft ist. Dem Willen der Gesellschaft kann Hobbes nicht dieselbe Heiligkeit und Unanzweifelbarkeit zuschreiben. Es hätte ihm nicht entgehen sollen, daß dieser Wille weder einheitlich noch von zuverlässiger Festigkeit ist, daß er häufig schwankt und sich manchmal widerspricht. Will er also den Willen der Gesellschaft Gerechtigkeit nennen wie die Theologen den Willen Gottes Sittlichkeit, und will er Gerechtigkeit und Sittlichkeit gleichsetzen, so hat er die Pflicht, auch zu erklären, wie die Gesellschaft Forderungen erheben kann, die den von ihr selbst als allgemeine Regel aufgestellten Grundsätzen widersprechen, also nicht gerecht, nicht sittlich, sondern ungerecht, sondern unsittlich sind, dem Einzelnen aber gleichwohl als sittlich und als gerecht gelten sollen, weil sie eben Gesellschaftsforderungen sind.

Das äußerste an mystischem Dogmatismus leistet die Sittenlehre Kants, deren Erfolg unbegreiflich wäre, wenn man nicht wüßte, wie geneigt die Menschen sind, sich von schroffen Behauptungen einschüchtern zu lassen. Kants diktatorische Aussprüche sind zu Gemeinplätzen geworden. „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Das ist sehr eindrucksvoll. Was ist aber „die Maxime deiner Handlung"? Diese Maxime ist das Sittengesetz. Nun dürsten wir danach, zu erfahren, was dieses Sittengesetz ist, woher es stammt, worauf es gegründet ist.

Aber unser Durst bleibt ungestillt. Das Sittengesetz ist ein Geheimnis. Es ist eine unbegreifliche Gewalt, die in unserm Bewußtsein waltet. Stelle keine Fragen. Schweige, unterwirf dich und gehorche. Selbst der theologisierende Ethiker läßt noch ein wenig mit sich reden. Er gibt den Bescheid, so sybillinisch er auch sein mag, daß das Sittengesetz aus dem Willen Gottes stammt und uns durch die geoffenbarte Religion verkündet wird. Kant gibt nicht einmal diese dürftige Auskunft. Das Sittengesetz ist da. Das muß genügen. „Der Sternhimmel über dir, das Sittengesetz in dir." Du wendest ein: das ist ein Gleichnis, das man, wenn man will, als poetisch empfinden mag, aber es ist keine Erklärung. Man wird dir antworten: dieses Gleichnis, richtig verstanden, besagt, daß das Sittengesetz ein Ewiges, ein Stück der unerschaffenen Natur ist wie die Sterne, eine Erscheinung derselben Ordnung wie alle Elemente des Weltalls. „Das Sittengesetz erwächst nicht aus einem vorausgehenden Begriffe des Guten und Bösen, sondern was gut und böse sei wird nur durch das Sittengesetz gegeben." Es ist nicht aus irgendeiner menschlichen Erfahrung gewonnen. Umsoweniger, als „aus der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, ob es irgendwo und irgendwann wirklich geworden ist." Anders gesagt: Niemand kann bezeugen, daß der „kategorische Imperativ" jemals verwirklicht wurde, daß das Sittengesetz „irgendwo und irgendwann" aufgehört hat, eine von Kant ersonnene, heilige Schauder erweckende Theorie zu sein, daß

es jemals seine unnahbare Zelle im Tempel des menschlichen Bewußtseins verlassen hat, um unter die Sterblichen zu treten und sich an ihnen lebendig zu betätigen. Der Generalpächter Kantscher Weisheit, Hermann Cohen, hat dem Gedanken seines Meisters mit der Bärentappigkeit eines übereifrigen Famulus diese nur noch parodistisch wirkende Form gegeben: „Das Sittengesetz ist als eine Realität solcher Art zu denken, daß es bestehen müßte, daß sein Sein sein müßte" (man würdige die stilistische Schönheit und den Wohlklang dieser drei „sein Sein sein"!), „auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte." Das Sittengesetz ist zwar „eine Maxime der Handlung", eine Norm des menschlichen Handelns, es würde jedoch auch bestehen, wenn es keinen Menschen und kein Handeln gäbe. Das ist genau, wie wenn Hermann Cohen sagen würde: die Eisenbahn ist als eine Realität solcher Art zu denken, daß sie bestehen müßte, wenn es keine Menschen, also auch keine Reisenden, ja nicht einmal einen Erdball gäbe, auf dessen Oberfläche man Schienen und Schwellen legen könnte. Dieser Unsinn ist so handgreiflich, daß sein eingehender Nachweis sich erübrigt. Hermann Cohen hat durch seine groteske Übertreibung die Hohlheit und Hinfälligkeit der Kantschen Ethik, die im „kategorischen Imperativ" gipfelt, nur verdeutlicht. Trotz ihrer dogmatischen Willkür hat die Formel „kategorischer Imperativ" sich der Einbildungskraft der Scheingebildeten bemächtigt und nicht aufgehört, von mehreren Geschlechtsfolgen beruflicher Pfleger der Geisteswissenschaften mit der Inbrunst eines Gebetes von Gläubigen wiederholt zu werden. H. G. Wells erzählt in einem seiner bekanntesten Romane, „Die Insel des Dr. Moreau," wie ein verwegener Naturforscher die wildesten Raubtiere, Panther, Wölfe u. s. w., durch eine Operation an ihrem Gehirn in denkende und sprechende Wesen verwandelt. Er hat ihre blutgierigen Triebe zwar unterdrückt oder mindestens eingeschläfert, fürchtet aber ihr Wiedererwachen und verbietet seinen Versuchstieren, Blut und frisches Fleisch anzurühren. Sein Verbot zu begründen, hütet er sich. Er verkündet es nur streng und drohend. Es ist „das

Gesetz", eine unbekannte, unerklärliche, doch furchtbare Gewalt, der man sich unterwerfen muß, da man sich durch Widerspenstigkeit unvorstellbaren, doch schrecklichen Übeln aussetzen würde. Wenn eine Versuchung an die Bestien herantritt, fliehen sie sie und flüstern einander scheu die Warnung zu: „Das Gesetz! Das Gesetz!" Wells ist philosophisch geschult und oft sitzt ihm der Schalk im Nacken. Ich habe ihn im Verdacht, daß er mit dem geheimnisvollen „Gesetz", das den annähernd vermenschlichten Raubtieren des Dr. Moreau abergläubiges Entsetzen einflößt, Kants „kategorischen Imperativ" hat verspotten wollen.

Der gröbste logische Fehler in Kants Sittenlehre ist, daß er das Moralphänomen als ein soziales oder kollektives begreift und es dennoch als individuelles definiert. Wir haben nach Kant den kategorischen Imperativ in uns. Er ist unabänderlich wie der Sternhimmel über uns. Er gibt uns das Maß von Gut und Böse. Sein Herrschgebiet ist unser Bewußtsein, hier lebt, hier waltet er, er ist nicht von außen hereingetragen, er verdankt seine Entstehung keinen Kräften und keinen Bedingungen außerhalb unserer Person. Gleichwohl ist das einzige Gesetz, das dieser raffiniert subjektive kategorische Imperativ uns diktiert, das zentrifugalste, das man sich überhaupt denken kann: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." Unser Handeln bezweckt also eine Wirkung auf unsere Umwelt. Es soll „allgemeines Naturgesetz werden" kann natürlich nur heißen: es soll allgemeines Gesetz der menschlichen Gesellschaft werden, denn Kant kann unmöglich den Ehrgeiz haben, den kategorischen Imperativ etwa den Gestirnen für ihren Lauf Gesetze vorschreiben zu lassen. Unser Sittengesetz, soweit es sich in unserm Handeln betätigt, hat die Gesellschaft zum Gegenstand. Wenn unser Denken es formuliert, gesellt es ihm schon bei seiner Geburt die Vorstellung der Gesellschaft zu, auf die es angewendet werden soll. Da wäre es folgerichtig gewesen, zu sagen: „Was die Gesellschaft als ihr allgemeines Gesetz erkennt, das soll die Norm deines Handelns sein." Kant aber spannt den Pflug vor

die Ochsen und sagt umgekehrt: „Die Maxime deiner Handlung sollen durch deinen Willen zum allgemeinen Gesetz werden."

Andere Philosophen haben diesen Fehler vermieden. Hegel erklärt: „Erst in der Zugehörigkeit des Menschen zu einem sittlichen Gemeinwesen empfangen die Begriffe Pflicht und Tugend einen bestimmten Inhalt und werden zur unmittelbaren Darstellung eines allgemeinen Geistes in der Subjektivität, die das Allgemeine als ihren bewegenden Zweck weiß und ihre Würde sowie besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt." Aus der unleidlich qualmigen Redeweise Hegels in klare Sprache übersetzt heißt das: „Die Begriffe Pflicht und Tugend haben erst einen Sinn, wenn sie das Tun und Lassen des Individuums inmitten einer Gesellschaft bezeichnen." (Wenn Hegel sagt „einer sittlichen Gesellschaft", so macht er sich der unzulässigen Einschmuggelung des Wortes „sittlich" schuldig; er setzt hier den Sinn des Wortes „sittlich" als feststehend und bekannt voraus, während es seine Pflicht wäre, diesen Sinn erst zu bestimmen.) Die Begriffe Pflicht und Tugend bedeuten, daß der einzelne bei seinem Handeln an die Gesamtheit denkt, daß die Rücksicht auf ihr Interesse ihn bestimmt, daß sein Handeln erst Wert und Würde erlangt, wenn er das Interesse der Gesamtheit bezweckt, daß dieses Interesse mit dem des Einzelnen zusammenfallen muß, damit sein Handeln für das eigene Interesse die Bezeichnung pflichtgemäß und tugendhaft verdiene. Kurz gesagt: sittlich handeln heißt zum Wohl der Gesamtheit handeln. Der wirkliche kategorische Imperativ ist ein Sozialgewissen.

Klipp und klar drückt Feuerbach diesen Gedanken aus, wenn er sagt: „Von Moral im eigentlichsten Sinne kann nur da die Rede sein, wo das Verhältnis des Menschen zum Menschen, des einen zum andern, des Ich zum Du zur Sprache kommt."

Für die neueren und zeitgenössischen französischen Denker ist die soziale Bedeutung des Sittlichkeitsbegriffes nicht zweifelhaft. „Die Moral", sagt Littré, „ist die Gesamtheit der Regeln, die unser Verhalten gegen die anderen be-

stimmen. Das Sittlich-Gute ist das Ideal, das sich in jedem Zeitalter einer Gesittung in den Meinungen und den Sitten in betreff dieses Verhaltens bildet, das Sittlich-Schlechte ist das, was dieses Ideal beleidigt." Die Definition hat große Lücken und Schwächen, wie aus den weiteren Ausführungen hervorgehen wird, aber sie ist in einem Punkt unzweideutig: sie spricht das Moralphänomen als ein soziales an, sie umschreibt es als eine Anpassung der individuellen Handlungen an die von der Gesamtheit aufgestellte Norm. Die Frage nach dem Ursprung und Zweck dieser Norm ist hier offen gelassen. Noch schärfer formuliert den Gedanken Littrés L. Levy-Brühl: „Man nennt Sittlichkeit die Gesamtheit der Auffassungen, Urteile, Gefühle und Bräuche in betreff der gegenseitigen Rechte und Pflichten der Menschen in ihrem Zusammenleben, die zu einer gegebenen Zeit und in einer gegebenen Gesittung anerkannt und allgemein beobachtet sind."

So ist Sittlichkeit nach den Einen die Unterwerfung unter ein absolutes Gesetz von göttlichem oder jedenfalls unerklärtem und unerklärlichem Ursprung, das die Religion oder eine geheimnisvolle innere Stimme dem Menschen offenbart, nach den Anderen die Anerkennung, daß die Forderungen der Gesamtheit oder großen Mehrheit der Zeitgenossen zwingende Kraft für das Handeln des einzelnen haben. Diese verschiedenen Antworten auf die Frage nach der Herkunft der Sittlichkeit schließen immerhin die stillschweigende Einräumung ein, daß die Sittlichkeit ein Gesetz ist, das dem Menschen gebieterisch sein Handeln und Unterlassen vorschreibt. Mit welchem psychischen Mechanismus aber erzwingt sich dieses Gesetz im Bewußtsein des Menschen den Gehorsam? Es ist bemerkenswert, daß ungefähr alle Ethiker, welcher Zeit, welchem Volke, welcher Schule sie auch angehören, ahnen oder erkennen, daß im Menschen, wenigstens im gesitteten, fortwährend die Triebnatur und die Einsicht im Kampfe mit einander liegen, daß diese sich immer jener widersetzt, daß der Sieg der Einsicht über den Trieb eben die Sittlichkeit ausmacht, daß also das Wesen der Sittlichkeit letzten Endes Zügelung, Hemmung,

Überwältigung des Triebes durch die Vernunft, mit einem Worte Inhibition ist. Wir haben gesehen, daß schon Aristoteles, im unbewußten, doch augenscheinlichen Gegensatz zur Stoa, für die Sittlichkeit gleichbedeutend mit Natur ist, sie als die Tätigkeit der Vernunft bezeichnet. Henry More sagt dies zuerst in aller Klarheit: „Tugend ist eine intellektuelle Kraft der Seele, vermöge welcher sie die tierischen Triebe und sinnlichen Leidenschaften . . . . zu beherrschen imstande ist." Und Fr. Jodl faßt den ganzen Charakter der christlichen Ethik in die Feststellung zusammen: „Unter dem Einfluß christlicher Ideen stehende Ethik läßt das Sittliche immer in der Form des Verbotes auftreten; jedenfalls hat sie die Neigung, das Ethische den natürlichen Kräften und Trieben des Menschen gegenüber wesentlich restriktiv und prohibitiv aufzufassen." Ganz richtig ist das nicht. Die Sittenlehre des Christentums tritt nicht immer in der Form des Verbotes auf. Ihre Hauptvorschrift ist: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Das ist kein Verbot, sondern ein sehr positives Gebot. Wohl aber ist der Ausgangspunkt auch dieses Gebotes eine Inhibition. Denn die erste, triebhafte Bewegung des Menschen ist Selbstsucht und als ihre Wirkung Gleichgültigkeit gegen den Nächsten, der gebieterische Drang, dessen Interesse dem eigenen zu opfern. Wenn nun Rücksicht auf den Nächsten, ja Liebe zum Nächsten sich in unserem Fühlen, Denken, und Handeln durchsetzt, so bedeutet dies einen Sieg der christlichen Ideen über den Drang des Triebes, eine Unterdrückung des Dranges, also eine Inhibition, die nur nicht bei der bloßen Verhinderung stehen bleibt, sondern ihre Wirksamkeit in der gleichen Richtung verlängert, bis sie den Trieb der Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit in sein Gegenteil, in Selbstlosigkeit und Nächstenliebe verkehrt.

Es ist eine wichtige Einsicht gewonnen, wenn erkannt wird, daß Sittlichkeit, und nicht, wie Jodl will, christliche allein, als Inhibition in die Erscheinung tritt, als ein siegreicher Kampf der Vernunft mit dem Trieb, den man pejorativ als tierisch bezeichnet, weil man bei seiner Wertung bereits den Maßstab handhabt, den die geltenden Anschau-

ungen vom Sittlichen darbieten. Dieses Maßstabes darf man sich bei einer unvoreingenommenen Untersuchung der letzten Grundlagen und des Wesens der Sittlichkeit nicht bedienen. Man hat kein ohne weiteres einleuchtendes, einer Begründung nicht bedürfendes Recht, den Trieb geringschätzig tierisch zu nennen, von vornherein gegen ihn Partei zu nehmen, der Vernunft mit einer achtungsvollen Verneigung den Vorrang vor ihm anzuweisen, die Unterdrückung des Bösewichts Trieb durch die Respektsperson Vernunft mit Beifall und Genugtuung zu begrüßen. Der Trieb ist nicht tierischer als jede andere Lebensäußerung des Menschen, der sich einer gefälligen Selbsttäuschung hingibt, wenn er sich einbildet, daß er etwas anderes ist als ein Tier, daß heißt ein lebender Organismus, in dem alle Vorgänge und Arbeiten nach denselben Gesetzen ablaufen wie in allen Lebewesen, vom einfachsten einzelligen bis zum höchstentwickelten und feinstdifferenzierten. An sich hat der Trieb dieselbe Würde wie die Vernunft, nach manchen sogar eine höhere, weil er ursprünglicher, unvordenklicher, selbstsicherer, fester begründet ist als sie, und wenn sie den Anspruch erhebt, ihm übergeordnet zu sein, so hat sie die Pflicht, ihren Anspruch zu begründen. Tatsächlich hat sie noch nie seine allgemeine Anerkennung erzwingen können. Auf Zeiträume, in denen die Vernunft wenigstens dem Namen nach herrscht und von der unterwürfigen Ehrerbietung umgeben ist, die der Musterbürger für den Souverän empfindet oder heuchelt, folgen immer wieder Empörungen des Triebes gegen sie, Rebellen stürzen ihren Thron und richten den des Triebes, oder wie sie sagen: der Leidenschaft, der Natur auf. Die Parteien, die in diesen periodischen Umwälzungen abwechselnd zur Macht gelangen, kann man kurz als Klassiker und Romantiker bezeichnen. Die Klassiker sind die Legitimisten der Vernunft, die Romantiker Revolutionäre, deren Führer Kleon oder Jack Cade, Cromwell, Washington oder Robespierre sein können, das heißt grobe Demagogen oder feine Dialektiker des Triebes. Unter den Legitimisten der Vernunft gibt es, wie unter denen der Politik, solche, die das göttliche

Recht zu vertreten behaupten, daß heißt, die das Herrscherrecht der Vernunft über den Trieb auf den Willen Gottes zurückführen, und andere, die verfassungsmäßigen, die sich auf den Volkswillen, das allgemeine Stimmrecht stützen, das heißt, die dem Trieb das von der Gesellschaft verkündete Gesetz aufnötigen. Ich brauche das Gleichnis nicht totzuhetzen. Jeder Leser mag es selbst bis zu allen seinen Ausläufern entwickeln. Ich wollte nur anschaulich zeigen, wie ungefähr alle Ethiker die Sittlichkeit als einen Kampf zwischen Vernunft und Trieb, als die Überwindung von Gesetzlosigkeit durch ein Gesetz begriffen haben. Ihre Ansichten gehen jedoch weit auseinander, wenn sie die Herkunft des Gesetzes und seinen Anspruch, Gehorsam zu fordern, erklären sollen.

Für die theologisierenden Ethiker bietet diese Erklärung keine Schwierigkeit. Wie das Wesen der Sittlichkeit möglichste Annäherung an die göttliche Vollkommenheit, so ist das Sittengesetz für sie eine von Gott selbst erlassene Vorschrift, die unbeachtet zu lassen oder gegen die sich aufzulehnen eine Sünde ist, auf die Höllenstrafe steht. Andere sprechen den Menschen als seinen eigenen Gesetzgeber an und führen sein sittliches Handeln, seine Bereitwilligkeit, den eigenen Trieb zu bekämpfen, auf eine innere Stimme zurück, die ihn darüber belehrt, was das Richtige ist. Sie geben dieser innern Stimme verschiedene Namen. Sie nennen sie Natur, Vernunft oder Gewissen und sehen sie als etwas Angeborenes, als einen normalen Bestandteil des menschlichen Geistesorganismus an. Das ist der Sinn des apodiktischen Ausspruchs Fichtes: „Was nicht . . . . aus der Bestätigung an unserm eigenen Gewissen hervorgeht, das ist unbedingt Sünde. Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos.“ Mit diesem Machtwort weist Fichte zugleich den Gläubigen, für die Sittlichkeit der geoffenbarte Wille Gottes ist, und den Rationalisten, die sie als eine Forderung der Gesellschaft bezeichnen, die Tür. Er stellt das Handeln der Menschen, wenn es den Anspruch erhebt, sittlich zu sein, unter die einzige Autorität des Handelnden, seines eigenen Gewissens. Er

wird sich nicht bewußt, daß er sich damit leichtsinnig des Rechtes begeben hat, über irgend eine menschliche Handlung ein objektives moralisches Werturteil zu fällen. Er verurteilt sich dazu, auf jede andere Frage zu verzichten als auf die: „Hat er nach seinem eigenen Gewissen gehandelt? Ja? Dann hat er subjektiv gewissenhaft gehandelt, auch wenn es mir unsittlich, ja verbrecherisch und ungeheuerlich scheint. Hat er im Widerspruch zu seinem eigenen Gewissen gehandelt? Dann ist er unbedingt ein Sünder, auch wenn seine Tat meiner Schätzung nach herrlich und vorbildlich ist." So gelangt Fichte mit seiner subjektiven Begründung der Moral zu einer parodistischen Umkehrung der gemeingültigen Begriffe. Gewissenhaft wäre nach ihm, wer unter Verachtung dessen, was allen anderen gut, recht und heilig ist, in der Befriedigung seiner selbstischen Triebe schwelgt, sofern sein Gewissen es ihm gestattet oder sogar befiehlt, Sünder dagegen, wer im Widerspruch gegen seine innere Stimme nach Gesetz und Sitte, also nach äußeren Autoritäten, alle Tugenden übt. Stillschweigende Voraussetzung aller Subjektivisten ist der Rousseausche Mensch, der von Natur gut ist. Mit der Erfahrungstatsache rechnen sie nicht, daß es Menschen gibt, denen ihr Fichtesches Gewissen, ihr Kantscher kategorischer Imperativ eine Handlungsweise vorschreibt, die nach der allgemeinen Wertung schlecht, verwerflich und empörend ist. Diese Kritik trifft Beneke, für den die Sittlichkeit „eine Entwicklung der menschlichen Natur ist, die wir als solche in uns vorfinden und nur fortzusetzen oder zu begünstigen brauchen", wie Reid und Dugald Stewart, die sie als eine „Gewohnheit oder Grundsatz gewordene Neigung" umschreiben, „nach der Autorität des Gewissens zu handeln." Das Gewissen verlangt erklärt zu werden. Es versteht sich nicht von selbst, daß jedes individuelle Gewissen das gleiche Maß von Gut und Schlecht anwendet. Der Ethiker darf sich der Pflicht nicht entziehen, zu zeigen, wie das Gewissen zu seinen sittlichen Wertbegriffen gelangt und welche Waffen es der Vernunft liefert, um den Trieb zu bekämpfen, der seine Befriedigung fordert, ohne sich an die Mahnungen des Gewissens zu kehren.

Die weit überwiegende Mehrheit der Ethiker steht nicht auf dem Standpunkt Kants und Fichtes, daß das Gewissen ein Stück Menschennatur, ein angeborenes Organ, eine von äußeren Einwirkungen unabhängige und unbeeinflußte innere Stimme ist; sie bekennt sich im Gegenteil zu der Überzeugung, daß das Gewissen seinen Ursprung außerhalb des Individuums hat, daß es der bestellte Anwalt der Gesellschaft in seinem Bewußtsein ist, daß es das Amt und den Auftrag hat, das Interesse der Gesamtheit vor der Vernunft des Individuums auch dann, hauptsächlich dann zu vertreten, wenn es dem Interesse des Individuums entgegengesetzt ist. Bacon nennt das Vorhandensein eines Verbeitigers der Gesellschaftsinteressen in unserm Bewußtsein unsern „angeborenen sozialen Affekt" und spricht ihn ohne Vorbehalt als die Quelle der Sittlichkeit an. Lange vor ihm hat die Stoa diesen „sozialen Affekt" festgestellt und οἰκείωσις genannt, Hugo Grotius sagt mit der ihn auszeichnenden Geisteskarheit, daß „Recht und Sittlichkeit aus derselben Quelle fließen und daß diese Quelle ein starker geselliger Trieb, der dem Menschen natürlich, die von der Vernunft geleitete Sorge um die Gemeinschaft" ist. Die englischen Moralphilosophen sind ungefähr einmütig darin, dem Gewissen wie der Sittlichkeit überhaupt einen sozialen Ursprung zuzuschreiben. „Das Wohl der Gesamtheit", sagt Richard Cumberland, „ist das oberste sittliche Gesetz," und Hutcheson: „Im Kampfe des Egoismurs mit dem allgemeinen Wohlwollen gibt zugunsten des letztern das es begleitende Gefühl, der Reflexionsaffekt der Billigung, den Ausschlag." In moderner Ausdrucksweise sagen wir statt „allgemeines Wohlwollen" Altruismus und „Reflexionsaffekte der Billigung" ist eine Umschreibung des Gewissens, die eine Andeutung seiner Wirkungsweise in sich schließt. Denn die Vorstellung, daß unsere Handlungsweise die Billigung der Gesamtheit finden wird, und das sie begleitende Lustgefühl der Genugtuung sind in der Tat der Grund, weshalb wir uns meist dem Geheiß des im Namen der Gesamtheit befehlenden Gewissens unterwerfen. Nur wagt Hutcheson sich zu weit vor, wenn er ohne Einschränkung behauptet, daß dieser

„Reflexionsaffekt der Billigung" im Kampfe des Egoismus mit dem „allgemeinen Wohlwollen zugunsten des letztern den Ausschlag gibt." Er tut dies keineswegs immer. Wenn er es tut, dann nennen wir das Handeln sittlich, unsittlich dagegen, wenn trotz des „Reflexionsaffekts der Billigung" das „allgemeine Wohlwollen" gegen den Egoismus den Kürzern zieht.

Es ist überflüssig, die Meinungen anderer Moralphilosophen anzuführen. Die Feststellung genügt, daß die meisten von ihnen das Sittengesetz als eine gesellschaftliche Übereinkunft bezeichnen und das Gewissen zu deren bevollmächtigtem Träger machen. L. Lévy-Brühl wiederholt eine Lehre, die seit Protagoras verkündet wird, wenn er sagt: „Pflichtgefühl, Verantwortlichkeitsgefühl, Grauen vor dem Verbrechen, Liebe zum Guten, Achtung vor der Gerechtigkeit, all diese Gefühle, die ein für die Sittlichkeit feinfühliges Gewissen aus sich selbst, aus sich allein abzuleiten glaubt, sind darum nicht minder gesellschaftlichen Ursprunges," und Feuerbach gibt der gleichen Anschauung einen unterhaltlich melodramatischen Ausdruck, wenn er die Stimme des Gewissens „ein Echo von dem Racheruf des Verletzten" nennt. Dieser Racheruf würde in uns indes nie einen Widerhall wecken, wenn es in uns kein Schallbrett gäbe, das der Not- und Klageschrei zum Tönen bringt. Schopenhauer, tiefer grabend als sein Vorgänger, erkennt und bezeichnet dieses Schallbrett deutlich, wenn er sagt, die Grundlage der Ethik sei Mitleid, das in seiner passiven Form uns mahnt: Neminem laede! Füge Niemand Böses zu! und in seiner aktiven gebietet: Imo omnes quantum potes juva! Stehe Jedem nach Kräften bei! Die Subkjetivisten unter den Ethikern, die mit Kant und seiner Schule behaupten, das Sittengesetz sei ein eingeborener kategorischer Imperativ, der sein Geheiß ohne Rücksicht auf irgendein äußeres Objekt, auf Welt und Menschen verkündet, die theologisierenden Moralisten, für die das Sittlich-Gute Wille und Vorschrift Gottes ist, können auf die Annahme verzichten, daß im Menschen Mitgefühl mit dem Nächsten vorbestehen muß, um ihn zu sittlichem Handeln fähig zu machen. Wer jedoch mit den

soziologisch gerichteten Moralphilosophen überzeugt ist, daß Sittlichkeit Rücksicht auf den Nebenmenschen und Überordnung des wirklichen oder vermeintlichen Interesses der Gesamtheit über das eigene Behagen ist, der muß zugeben, daß die Voraussetzung der Möglichkeit sittlichen Handelns Sympathie ist, das heißt das Vorhandensein der Fähigkeit im Individuum, sich Leiden Anderer so lebhaft vorzustellen, daß er sie wie eigene Schmerzen empfindet und mit dem Aufgebot seiner ganzen Lebenskraft und seines ganzen Lebenswillens zu verhindern, zu lindern, zu heilen sucht. Das Fehlen dieser Fähigkeit, seelische Anästhesie, ist eine Krankheitserscheinung. Es macht den damit Behafteten zu sittlichem Handeln unfähig. Es kennzeichnet den geborenen Verbrecher und ist das wesentliche Anzeichen der Geistesverfassung, die die Irrenheilkunde moralischen Irrsinn nennt. Auch in diesem Zustande kann man, wenn Verstand und Urteilskraft nicht mit angegriffen sind, große Verstöße gegen das geltende Sittengesetz vermeiden. Doch ist dies dann nur eine Folge der Furcht vor einem schmerzhaften und verderblichen Zusammenstoß mit der öffentlichen Meinung, wenn nicht mit dem Strafrichter, nicht eine innere Nötigung, nicht eine Eingebung eigenen Gefühls.

Nach dem Zweck der Sittlichkeit zu fragen haben nur die Rationalisten das Recht und einen Grund, ob sie nun das Sittengesetz von der Gesellschaft gegeben sein lassen oder ob sie der Meinung sind, daß es die Gesamtheit der Regeln ist, nach denen die Vernunft aus ihrer eigenen Einsicht die Dränge des Triebes niederkämpft. Ist das Sittengesetz eine Schöpfung der Gesellschaft, das der einzelne aus Rücksicht auf sie, aus Mitgefühl mit seinem Nächsten befolgt, so führt die Folgerichtigkeit zum Schluß, daß die Gesellschaft ihr Sittengesetz aus einem empfundenen oder vorgestellten Bedürfnis und zu dessen Befriedigung aufgerichtet hat. Sein Zweck kann in diesem Falle nur das wirkliche oder vermeintliche Wohl der Gesamtheit sein und dies ist in der Tat die verbreitetste Auffassung. „Sittlichkeit und allgemeine Wohlfahrt", sagt Macchiavelli, „sind zusammenfallende Begriffe." In seiner ruhigen Selbstsicherheit läßt dieser Apodik-

tiker, der ohne Zweifel ausgezeichnet verdaute und schlief, sich nicht den Zweifel anfechten, ob es auch ein unbedingt zuverlässiges Maß der allgemeinen Wohlfahrt gibt, ob also die ihr gleichgesetzte Sittlichkeit eine feste und keinen Zweifeln ausgesetzte Norm bilden kann. Wessen ethisches Gefühl ängstlicher und zarter ist, der wird sich immer noch unruhig fragen: Wer bestimmt, was die allgemeine Wohlfahrt erheischt und was ihr dienlich ist? Soll es die Menge sein? Soll der denkunfähige, unwissende, augenblicklichen und beständig wechselnden Impulsen gehorchende Mob der Auslese, die sein natürlicher Vormund ist, das Sittengesetz vorschreiben? Welche Tragödien müssen sich notwendig aus dieser Definition ergeben! Wie oft wird die starke Persönlichkeit, gewohnt, sich ihre Überzeugungen selbständig zu bilden, sich weigern, das allgemeine Stimmrecht für sich beschließen zu lassen! Ist der Hammel, der mit der Herde trottet und blökt, der Typus des sittlichen Wesens? Ist der Schwimmer gegen den Strom, ist der aufgeklärte Tyrann, der seinem Volke diesem tief mißfallende, doch sein Wohl bezweckende Neuerungen aufnötigt, ist Peter der Große, ist Kaiser Joseph II., ist der Reformator, der sich zu der aus Gewohnheitstieren bestehenden großen Mehrheit in heftigen Gegensatz bringt, notwendig unsittlich? „Zweck der Sittlichkeit ist die allgemeine Wohlfahrt, ja diese ist die Sittlichkeit selbst" scheint eine mündelsichere, äußerst beruhigende Formel zu sein; in Wirklichkeit ist die Sicherheit, die sie gewährt, höchst trügerisch und sie läßt die wichtigsten Probleme, die sich an das Moralphänomen knüpfen, ohne Lösung.

Eine sehr zahlreiche Gruppe von Ethikern sucht den Zweck des sittlichen Handelns nicht außerhalb des Handelnden, sondern im Handelnden selbst. Sie bezweifeln, trotz des Schopenhauerschen Mitleids, daß die Rücksicht auf das Wohl der Gesamtheit genügend kraftvoll auf das Individuum wirkt, um es fortwährend zum Widerstand gegen seine Triebe und zu ihrer mühevollen Überwindung zu bestimmen. Sie sind vielmehr der Meinung, daß das Individuum in sich selbst einen unmittelbaren Antrieb zu sittlichem Handeln und einen Lohn dafür finden muß, und sie bezeichnen Lust-

gefühle in engerm oder weiterm Sinne des Wortes als diese treibende Kraft. Nach ihnen handelt der Mensch sittlich, weil und soweit er sich davon Vergnügen verspricht. Für Epikur ist der Zweck der Moral immer Lust. Er macht nur die Einschränkung, daß der vernünftige Mensch um größerer künftiger Lust willen augenblicklicher entsagen, wohl auch in der Vorstellung von Lustgefühlen schwelgen kann, die unmittelbare Schmerzgefühle überwinden und betäuben. So fällt der Blutzeuge nicht aus dem Rahmen des Epikuräismus wenn er sich durch sein Handeln der grausamsten Folterung und dem qualvollsten Tod aussetzt, weil er überzeugt ist, daß ihn die ewigen Freuden des Paradieses für seine kurzen Leiden überreichlich entschädigen werden. Ich habe bereits gezeigt, daß für Aristoteles Sittlichkeit die Tätigkeit der praktischen Vernunft ist, die Lustgefühle begleiten. Er macht die begleitenden Lustgefühle zu einem wesentlichen Bestandteil der Sittlichkeit und Spinoza teilt diese Anschauung, wenn er sagt: „Die Erkenntnis des Guten und Bösen ist nichts Anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, insofern wir uns desselben bewußt sind." Nicht minder geradezu, ich möchte sagen brutal, erklärt Leibniz: „Gut nennen wir, was uns Vergnügen bereitet, übel, was uns Schmerz zufügt," während Feuerbach sich, etwas vorsichtiger und verhüllter, so ausdrückt: „Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe. Wo Sein nur immer mit Wollen verbunden, da ist das Wollen und Glücklichseinwollen unzertrennlich, ja wesentlich eins. ‚Ich will' heißt: ‚Ich will nicht leiden, ich will nicht beeinträchtigt und zerstört, sondern erhalten und gefördert, das heißt glücklich werden'." Das ist eine wortreichere Umschreibung jener anderen Stelle Spinozas: „Alles Sein ist Selbstbehauptung und das Sittliche nur die höchste und reinste Form dieses Grundtriebes beim Vernunftwesen."

Unter den Ethikern, die in Lustgefühlen den Zweck des sittlichen Handelns, seinen Lohn und den Anreiz dazu sehen, muß man zwei Gruppen unterscheiden, diejenigen, die unter Lustgefühlen solche der Sinne verstehen, die Hedonisten, und die, welche den Sinn des Wortes vergeistigen und von der

Sittlichkeit nicht ein unmittelbares körperliches Behagen, ein Vergnügen, eine platte Befriedigung des Leibes, sondern ein dauerndes Glück erwarten, die Eudämonisten. Auf den ersten Blick scheinen die Eudämonisten eine höhere und würdigere Auffassung von der subjektiven Rückwirkung des sittlichen Handelns zu haben als die Hedonisten, denn die Genugtuungen, die sie davon erwarten und versprechen, wenden sich nicht an die niederen Sphären unseres organischen Lebens, sondern an die vornehmsten Funktionen unseres Geistes, von denen allein ein Glücksgefühl ausgehen kann. Wenn man jedoch schärfer zusieht, so erkennt man, daß bei der schroffen Unterscheidung zwischen Hedonisten und Eudämonisten ein gut Stück Willkür mitspielt. Lust und Glück sind nämlich in ihrem Wesen wenig und hauptsächlich nur in ihrem Grade verschieden, und dies müßte sofort einleuchten, wenn man sich die Mühe nicht verdrießen ließe, die beiden Begriffe zu definieren, was man allerdings in der Regel vermeidet. Aus guten Gründen. Denn die Lust zu erklären ist unmöglich. Man kann sie mit Synonymen umschreiben, man kann mit wichtiger Miene lehren: Lust ist das Angenehme, oder das, wonach man verlangt und woran man sich ergötzt, oder eine bestimmte Empfindungsqualität, die kraftmehrende und lebenfördernde organische Vorgänge begleitet, aber das würde alles doch nur darauf hinauslaufen, daß man mit Weitschweifigkeit sagt: Lust ist Lust. Sie ist eine Grundtatsache unserer innern Wahrnehmung und ebenso unerklärlich wie das Bewußtsein, wie das Leben, oder wie ihr Gegensatz, der Schmerz. Wenn man jedoch die Lust als etwas von der subjektiven Erfahrung Gegebenes annimmt, so wird der Glücksbegriff sich wohl in eine Definition fassen lassen. Glück ist Durchsonnung des Bewußtseins, es ist ein mit Lustgefühl betontes Erleben des Augenblicks. Wenn dieses Gefühl organisch differenziert ist, das heißt, wenn es aus einem bestimmten Sinnesbereich oder Leibesapparat stammt und lokalisiert werden kann, so ist es Wonne. Als Glück wird es nur empfunden, wenn es gewissermaßen geschmolzen, aufgelöst und durch den ganzen Organismus verbreitet, cönästhetisch diffundiert ist.

Stimmt man dieser Definition zu, so wird man den Eudämonismus als Zweck des sittlichen Handelns in Erwägung ziehen können, den Hedonismus aber von vornherein ablehenen müssen.

Soll Sittlichkeit Inhibition, ein Sieg der Vernunft über den Trieb sein, dann kann sie unmöglich Lust gewähren, denn die erste und unmittelbarste Quelle der Lust ist, daß man sich seinem Trieb hingibt, daß man seine organischen Appetite befriedigt; widersetzt man sich ihnen aber, unterdrückt man sie, so erlegt man sich eine Entbehrung auf, die mindestens als Unbehagen und leicht als Schmerz empfunden wird. Ihrem Wesen nach, nach dem Mechanismus ihres Wirkens kann die Sittlichkeit also keine Lust, sie kann nur Unlust gewähren. Gleichwohl kann sie Glücksgefühl geben. Man könnte einen Widerspruch darin sehen, daß ich ein Glück ohne Lust als möglich setze, da ich doch eben das Glück als eine besondere Art der Lust angesprochen habe. Der Widerspruch besteht jedoch tatsächlich nicht. Denn die Lust stammt aus einem bestimmten organischen Apparat, das Glück aber ist nicht ein Zustand dieses oder jenes Apparates in unserm Leibe, sondern ein nicht zu lokalisierendes Gemeingefühl, es hat, wenn sittliches Handeln es erregt, seine Wurzel in der mit sich selbst zufriedenen Vernunft, in ihrem Stolz auf ihren Sieg über den Trieb, in dem Hochgefühl der Kraft des eigenen Willens, es kann also sehr wohl bestehen, ohne von irgend einem differenzierten Lustgefühl aus diesem oder jenem organischen Apparat begleitet zu sein.

Viele Ethiker haben nicht nur den Hedonismus, sondern auch den einleuchtenden Eudämonismus aus verschiedenen Erwägungen verworfen, die indes alle auf die Erkenntnis oder Ahnung zurückgeführt werden können, daß sittliches Handeln seiner Natur nach Lustgefühle ausschließt, wenigstens unmittelbare, mit den Sinnen empfundene. Vielleicht am naivsten tut dies Fichte, der jeden Eudämonismus als Zweck sittlichen Handelns verwirft und als solchen nur Seligkeit zugibt, das heißt die Selbstbefriedigung der Vernunft über das nur von ihrem eigenen Gesetz bestimmte Handeln. Er strengt sich indes vergebens an, dieser „Seligkeit" die Na-

tur eines Lustgefühls abzusprechen und sie nicht als Eudämonismus zu begreifen. Er gibt diesem nur einen andern Namen, um ihn orthodox im Sinne seiner Lehre vom souveränen Ich zu machen. „Baptizo te carpam!" Ich taufe dich Karpfen! Damit hat der fromme Mann dem Fastengesetz genügt und kann doch mit ruhigem Gewissen saftigen Fasanenbraten schmatzend als Fischgericht verspeisen,

Plato ist einer der entschiedensten Leugner der Lust als Antriebes, als Begleiterin, als Folge und Zweckes der Sittlichkeit. Mit seiner Begründung dieses Standpunktes kann jedoch ein vernünftiges Denken nichts anfangen, denn sie ist ausschweifend phantastische mystische Träumerei. Es liegt notwendig im Wesen des Guten, meint er, daß es sich vollkommen selbst genügt. Lust aber ist ein beständiges Werden, ein immerwährendes Verlangen nach mehr, sie kann sich also nicht selbst genügen, somit auch nicht die Grundlage der Sittlichkeit sein. Es ist indes durchaus nicht einzusehen, weshalb die Sittlichkeit nicht auch, wie nach Plato die Lust, ein beständig Werdendes sein, immer nach mehr von jener eigenen Betätigung verlangen soll. Im Gegenteil, dies wäre gerade der Drang, den man ihr am meisten wünschen möchte. Zur Selbstbefriedigung würde die Sittlichkeit dabei allerdings nicht gelangen. Aber was soll ihr Selbstbefriedigung? Diese ist Lust und mit Lust soll ja Sittlichkeit nach Plato nichts gemein haben. Nicht sattes, geruhsames Behagen, sondern unruhiges, immer weiter wirkendes Streben soll sie sein. Aber das kann Plato natürlich nicht zugeben, da für ihn das Gute mit Gott identisch, also eines Fortschritts in der Vervollkommnung nicht fähig, und das Streben nach dem Guten eine bloße Gedächtnisanstrengung des Menschen ist, um sich des Göttlichen deutlicher zu erinnern, das er in seinem geistigen Leben vor der Geburt geschaut und gekannt und von dem er ein verdunkeltes und verworrenes Erinnerungsbild ins irdische Leben mitgebracht hat. An derartige Schwärmerei Verstandeskritik zu üben ist augenscheinlich zwecklos.

Auch die Stoa bemüht sich, die Zusammenhänge zwischen sittlichem Handeln und Lust zu lösen und jenes als eine ein-

fache Betätigung der Menschennatur zu verstehen, von der sie keine besondere Befriedigung erwartet. Sie übersieht, daß jede Betätigung der Dränge und Triebe seiner eigenen Natur dem Menschen Befriedigungen gewährt und daß Lust nichts anderes ist als eben die Befriedigung natürlicher Dränge. Wenn also wirklich Sittlichkeit, wie die Stoa lehrt, nichts anderes wäre als „Leben in Übereinstimmung mit der Natur selbst," so müßte sie, gleich jeder andern Sättigung natürlichen Verlangens, eine beständig sprudelnde Quelle von Lustgefühl sein und dieses wäre von ihr nicht zu trennen, wie die Stoa vergebens versucht.

Das Christentum hat es bequemer als die Stoa. Es kann ruhig mit einer herben Strenge, die sich der Nachsicht mit der Schwäche des Fleisches verschließt, das Lustmoment aus der Erfüllung der Sittlichkeitspflicht verbannen. Diese Strenge ist doch nur Schein. Hienieden hat der Gute und Gerechte für sein sittliches Handeln allerdings keinen Lohn zu erwarten, dieser wird ihm jedoch umso reichlicher im künftigen Leben zuteil. Die Verheißung der Paradiesesfreuden hat aber für den Gläubigen, der ihr unbegrenzten Kredit gewährt, den Vollwert der Barleistung. Es ist ein etwas kindliches Spiel mit Worten, wenn man das Lustgefühl als Zweck des sittlichen Handelns leugnet und dem Sittlichen gleichzeitig einen möglichst intensiven Vorgeschmack der ewigen Seligkeit bereitet, die seiner nach dem Tode des Fleisches harrt, als ob die vorausgenommene Wonne des Himmelreichs nicht ein Lustgefühl stärkster Art wäre.

Kant ist es seinem Standpunkt schuldig, sich gegen jede schwächliche Hinneigung zum Eudämonismus mit Unwillen aufzulehnen. Ein kategorischer Imperativ kann nicht im Hinblick auf einen Vorteil oder eine Annehmlichkeit gebieten. Das liegt auf der Hand. „Alle Moralität der Handlungen muß in die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werden." Schopenhauer, Feuerbach, John Stuart Mill haben an dieser

Kantschen Lehre von der absoluten Uninteressiertheit des sittlichen Handelns so unwiderlegliche Kritik geübt, daß es überflüssig ist, ihren Ausführungen etwas hinzuzufügen. Nur haben einige Moralphilosophen, mit an erster Stelle Mill, gegen die Folgerichtigkeit verstoßen, wenn sie zwar auf den Eudämonismus als Zweck der Sittlichkeit verzichten, jedoch an der Nützlichkeit als solchem festhalten. Wie sagen die Utilitarier sich nicht, daß sie Eudämonisten unter anderm Namen sind und daß derjenige, der für das Wohl der Gesamtheit unter Hintansetzung des eigenen unmittelbaren Interesses handelt, sich in der Genugtuung darüber, unter Opfern zum Gesamtwohl beigetragen zu haben, ein Lustgefühl hohen Ranges bereitet?

Die zwecklose Anstrengung eines Teiles der Ethiker, nicht nur den Hedonismus, sondern auch den Eudämonismus aus dem sittlichen Handeln auszumerzen, ist eine richtige Sisyphusarbeit. Hat man ihn mühselig zur Tür hinausgejagt, kommt er zum Fenster oder zum Schornstein wieder herein. Es ist ein einfaches Eskamotierspiel, wenn man ihn aus dem Diesseits ins Jenseits verlegt, wie es die theologisierenden Ethiker tun, oder wenn man statt persönlichen Glücksgefühls Gemeinnutzen sagt. Indes ist dieses Bemühen, das sittliche Handeln von jeder Beimischung einer Hoffnung auf Vorteil oder Vergnügen zu reinigen, verständlich. Die gemeine Erfahrung, die sich dem tiefsinnigsten Grübler wie dem zum Kopfzerbrechen am wenigsten geneigten schlichten Manne aus dem Volke gleichmäßig aufdrängt, lehrt, daß die Sittlichkeit mit äußerst seltenen Ausnahmen darin besteht, infolge einer vernünftigen Einsicht gegen den eigenen unmittelbaren Nutzen zu handeln, sich eine erwünschte Lust zu versagen, auf einen erreichbaren Vorteil zu verzichten, sich einer ungern gemachten Anstrengung zu unterziehen. Beim schlichten Mann ist der Niederschlag dieser praktischen Erfahrung der Eindruck, daß Pflicht ein bitteres Muß und Anständigkeit von mannigfachen Beschwerden begleitet ist. Der Theoretiker, der Philosoph leitet aus seiner Empirie einen Grundsatz ab und drückt die Beobachtung, daß der sittliche Mensch

oft gegen seinen unmittelbaren eigenen Nutzen handelt, in dem anspruchsvollen Axiom aus: „Sittlichkeit schließt von vornherein jeden Gedanken an Nutzen aus." Und doch machen der Philosoph und der schlichte Mann sich der gleichen Oberflächlichkeit schuldig. Sie dringen nicht tief genug, um bis zur Erkenntnis zu gelangen, daß die Moral des Vergnügens, des Interesses und der Pflicht, der Hedonismus, der Utilitarismus und der kategorische Imperativ auf kaum verschiedenen Wegen zu demselben Ziele führen, dem Eudämonismus. Pflichterfüllung gewährt seelische Befriedigung, ein hervorragendes Lustgefühl, das in geradem Verhältnis zur Anstrengung wächst, die seine Gewinnung erfordert. Interesse schließt gleichfalls Lustgefühl in sich, denn jedes Interesse läuft in letzter Linie darauf hinaus sich ein Vergnügen zu verschaffen. Dieser Zweck liegt überhaupt allen Interessen zu Grunde, er ist das Urinteresse, von dem alle verschieden scheinenden Interessen abgeleitet sind, er ist das gemeinsame Ziel, an dem alle menschliche Bemühung ausmündet, es handle sich um Gelderwerb, um die Befriedigung von Ehrgeiz, um dei Gewinnung von Liebe und Freundschaft, von sachlichen, seelischen, persönlichen, gesellschaftlichen Werten. Interesse ist Selbstbehauptung und Steigerung der Lebensintensität. Diese sind aber immer mit Lustgefühlen betont, also ist Interesse ohne Weiteres mit Lustgefühl identisch und ein sittliches Handeln aus Interesse ist ein sittliches Handeln zum Zweck der Erlangung von Lustgefühl, ob man es sich auch sauer werden läßt, ob man es auch augenblicklich als Mühsal und Unbehagen empfindet. Der Hedonismus macht aus seine Natur und seiner Tendenz kein Hehl. Er gesteht offen, was der kategorische Imperativ leugnet und der Utilitarismus mit ausweichenden Wendungen verschleiert: er hat es bei seinem sittlichen Handeln auf Lust und auf nichts anderes abgesehen,

Auf unserm raschen Gang durch das ungeheure Gebiet des moralphilosophischen Schrifttums haben wir erkannt, daß zwar über das Wesen der Sittlichkeit und ihren Ursprung die verschiedensten und abweichendsten Ansichten vorge-

tragen werden, daß jedoch über den Mechanismus, mittels dessen sittliche Vorstellungen das Handeln bestimmen, und über den bewußten oder unbewußten Zweck des sittlichen Handelns nur eine Meinung herrscht, sie mag nun klar oder dunkel ausgedrückt, aus Erkenntnis oder Ahnung hervorgewachsen sein: die sittlichen Vorstellungen wirken durch Inhibition und der Zweck des sittlichen Handelns ist Glücksgefühl.

II.

Die Immanenz des Sittlichkeitsbegriffs

Das egozentrische Denken ist dem Menschen natürlich, so lange er nicht gelernt hat, sich aus dem engen und tiefen Brunnenschacht seiner Selbstsucht zu einer höhern und freiern Weltanschauung emporzuringen und sich eine von der Eigenliebe unbeeinflußte Vorstellung von seinem Platz im All und seinem Verhältnis zu diesem zu bilden. Bis zu einer weit vorgeschrittenen Entwicklung seines Geistes ficht ihn kein Zweifel an, daß alle seine persönlichen Angelegenheiten, die kleinsten nicht minder als die größten, für das Weltganze von unübertrefflicher Wichtigkeit sind, daß jeder Zahnschmerz, der ihn befällt, einen Widerhall in allen Himmeln wecken muß, daß die Erde vorahnend bebt, wenn er stolpern und sich den Fuß verstauchen soll, und daß die Sterne durch ihren Lauf geheimnisvoll, doch dem Kundigen verständlich, die Stunde seiner Geburt und seines Todes ankündigen. Eine indische Fabel geißelt diesen kindlichen Größenwahn mit grausamem Spott. Ein Fuchs, erzählt sie, ist in einen Strom gefallen und im Begriff zu ertrinken. „Die Welt geht unter!“ gurgelt das Tier in seiner Todesangst. Ein Bauer, der am Ufer steht, erwidert kalt: „Ach nein; ich sehe nur ein Füchslein, das ersäuft.“

Viele Moralphilosophen, die der Kantschule durchweg, sind in dieser egozentrischen Naivetät befangen. Das Moralphänomen ist für sie ein kosmisches. Die Sittlichkeit ist das Gesetz des menschlichen Handelns, also ist sie auch das der

Weltvorgänge, des Weltalls. Sie ist dies sogar früher, als sie das Gesetz des menschlichen Handelns ist. Sie ist es unabhängig von diesem. Sie wäre es, sie würde es bleiben, wenn es Menschen, eine Menschheit, ein menschliches Handeln überhaupt nicht gäbe. Die feierlichen Kindsköpfe, die diese Lehre andachtsvoll verkünden, sind sich ihrer Lächerlichkeit nicht bewußt. Sie zögern nicht, den Sirius den Zehngeboten zu unterwerfen. Für sie steht es fest, daß die Milchstraße die Tugend übt und das Laster meidet, oder meiden soll, wie wir winzige Sterbliche. Die Vorschrift: „Du sollst nicht stehlen!" bindet die Schwerkraft, und die Mahnung: „Du sollst nicht töten!" die Elektrizität, die sich freilich ruchlos über sie hinwegsetzt, wie die Blitzschläge und die Kraftleitungsunfälle häufig beweisen. Wenn sie die Natur nicht mit Polizei und Gefängnis bedrohen, falls sie vom guten Wandel abweichen würde, so ist es, weil für sie die Sittlichkeit von jeder Sanktion unabhängig ist, über Lohn und Strafe steht, auf sich selbst beruht, ihr eigener Zweck und ihrem Wesen nach zwingende Kraft ist, also äußern Zwanges nicht bedarf.

Solch tiefsinnige Albernheit hat keinen Anspruch darauf, ernsthaft behandelt zu werden. Sie ist ein Seitenstück zu dem Glauben, daß Vorgänge in der Menschheit wie Krieg oder Pestilenz durch Himmelserscheinungen, etwa Kometen und Feuerzeichen, vorgedeutet werden. Die Sterne kreisen, das Uhrwerk des Universums geht seinen Gang, als wäre die Erde noch heute so unbewohnt wie zur Zeit ihres glühend flüssigen Zustandes oder ihrer Urnebelverfassung, ob diese Rücksichtslosigkeit gegen ihn das Selbstbewußtsein des Menschen auch verletzen mag. Wenn man das, so viel wir wissen, unabänderliche Gesetz, nach dem die Naturkräfte walten und der Weltmechanismus abrollt, dessen Sittlichkeit nennen will, so mag das hingehen. Nur soll man sich darüber klar sein, daß man in diesem Fall eine Bildersprache spricht, daß man ein dichterisches Gleichnis braucht, daß man anthropomorphisch dem Universum menschliche Züge beilegt. Die Sittlichkeit ist eine auf die Menschheit beschränkte Erscheinung; oder um ganz genau zu sein: eine Erscheinung,

die nur innerhalb des Kreises der Lebewesen auftritt, denn die Anfänge der Sittlichkeit sind bereits unterhalb der Menschheitsschwelle festzustellen und sie entwickelt sich zugleich mit dem Bewußtsein und der Geistigkeit der Lebewesen. Sie ist eine Verrichtung des Lebens, von diesem abhängig, von ihm nach seinem eigenen Bedarf und zu seinem eigenen Nutzen aus sich heraus gezeugt und ausgebildet und außerhalb seiner so wenig zu denken wie Hunger, Ehrgeiz oder Dankbarkeit.

Sittlichkeit ist eine Gesamtheit von Geboten und Verboten, die der Verstand den organischen Drängen entgegensetzt, mit denen er ihnen Handlungen abtrotzt, die sie verweigern möchten, oder Tätigkeiten verwehrt, die sie zu verrichten streben. Erste Voraussetzung der Sittlichkeit ist also das Vorhandensein eines Verstandes, der genug entwickelt ist, um klare Vorstellungen eines Zukünftigen auszuarbeiten, nämlich das Bild der Wirkung, die eine Handlung hervorbringen würde.

Aus dieser innern Anschauung des Bildes der Wirkung einer Handlung erwächst dem Verstande der Entschluß, diese Handlung auszuführen oder zu verhindern. Damit ist die untere Entwicklungsgrenze gegeben, wo zuerst Sittlichkeit als Ursache des Handelns und Unterlassens auftreten kann. Sie ist vor allem Voraussicht, kann also nur in einem Bewußtsein entstehen, das bereits genug ausgebildet ist, um den Gedanken der Zukunft zu fassen und sich ein Bild von ihr zu schaffen. Es muß fähig sein, Vorstellungselemente nach den Normen der Ideenassoziation aus der Erinnerung heraufzuholen und sie logisch in einer neuen Ordnung zu gruppieren. Anders gesagt: so lange der Verstand nicht Vergangenheit zur Gegenwart machen und aus ihr Zukunft heraufbeschwören kann, ist für Sittlichkeit in ihm kein Raum.

Dieser Satz bedarf keiner Einschränkung, doch einer kurzen Erläuterung. Sittlichkeit ist zwar Voraussicht, doch erreicht diese nur bei Vorzugsmenschen einen solchen Grad der Schärfe, daß sie die Wirkung der Handlungen und Unterlassungen als fest umrissene, völlig deutliche Bilder erkennen läßt, die einen abschreckenden oder lockenden Einfluß üben

können. Der Durchschnittsmensch kann sittlich handeln, ohne erst klare Zukunftsvorstellungen auszuarbeiten. Es genügt, daß ihm die Gewohnheit anerzogen ist, geltende Vorschriften zu achten, sich mit den in seinem Lebenskreise herrschenden Anschauungen von Gut und Schlecht, von Zulässig und Unzulässig in Einklang zu setzen. Diese Sittlichkeit ist freilich Drill oder Abrichtung; sie ist gedankenlos geübter Automatismus; sie ist untergeordnet und nicht zu vergleichen mit der lebendigen, schöpferischen Sittlichkeit höherer Naturen, die als souveräne Gesetzgeberin in allen Lagen ihre eigenen Bestimmungen vorschreibt und den Menschen gleich dem Schutzengel des kindlichen Köhlerglaubens auf seiner Lebensbahn sicher führt, an Kreuzwegen die gute Richtung weist und vor Gruben und Steinen des Anstoßes warnt. Doch mag für den Alltag diese mechanische Sittlichkeit genügen. Im ereignisarmen Dasein des Dutzendmenschen, das nach der Schablone abläuft, ist sie eine annehmbare Lenkerin und Beraterin, nur bleibt sie dem innern Empfinden des Menschen etwas Äußerliches und Fremdes, das er, wie ein Sklave den Büttel seines Herrn, gern hintergeht und überlistet, wo er irgend kann, ohne sich der Gefahr der Peitschenhiebe auszusetzen, und wenn sein Schicksal sich einmal unvermutet über die gewöhnlichste Flachheit erhebt, läßt ihn diese dogmatische, doch nicht innerlich erlebte Sittlichkeit im Stich und er wimmert kläglich die bekannte Redensart: „Die Pflicht zu tun ist leicht; das Schwere ist, zu erkennen, was die Pflicht ist."

Der Verstand, der fähig ist, die Wirkungen des Handelns vorauszusehen, schreibt also dem Menschen vor, was er zu tun, was zu unterlassen hat, wo er seinem Drang folgen darf, wo er sich ihm widersetzen soll, je nachdem er die voraussichtlichen Folgen der Hingebung an den Trieb als gut oder schlecht beurteilt. Woher nimmt er aber den Maßstab, den er an die Handlungen der Menschen und ihre Folgen legt? Wie kommt er zu den Grundbegriffen gut und schlecht und welche Bedeutung haben sie für ihn? In größter Allgemeinheit wird hierauf zu antworten sein, daß die sittlichen Werturteile vom allgemeinen Übereinkommen geliefert

werden, daß der Verstand als gut anspricht, was die Meinung der Gesamtheit, die ihrerseitrs ihren maßgebenden Persönlichkeiten, das heißt den Angesehendsten, Mächtigsten, Vornehmsten nachredet, mit Zustimmung aufnimmt, wünscht und deshalb lobt; daß er als schlecht verdammt, was diese Meinung mißbilligt, tadelt und verwirft. Das Problem von Gut und Schlecht ist durch diese Definition nicht gelöst, es ist nur verlegt. Das sittliche Werturteil ist nicht mehr die Schöpfung des Verstandes des Einzelnen, sondern die der Meinung der Gesamtheit. Es wird später zu zeigen sein, nach welchen Erwägungen die Gesamtheit unter den Tatsachen annehmbare und verwerfliche unterscheidet, jene gut, diese schlecht nennt. Hier genügt die Feststellung, daß der Verstand sein Sittengesetz, das er dem handelnden Menschen dauernd vorhält, sich bei der Meinung der Gesamtheit holt.

Der Fall kann eintreten, daß der Verstand die Meinung der Gesamtheit verwirft und zu einem ihr entgegengesetzten Urteil gelangt. Diese Auflehnung der individuellen gegen die konventionelle Sittlichkeit ist die große Tragödie des Menschen. Sie kann sich nur in heldischen Seelen ereignen, denn die mittelmäßigen und flauen unterwerfen sich immer den Anschauungen der Mehrheit. Die Gefahr des Irrtums ist naheliegend und dringend. Nicht selten aber ist der einzelne gegen die Gesamtheit im Recht und dann regt sein Beispiel sie an, ihre überkommenen Satzungen nachzuprüfen, zu berichtigen oder zu verwerfen. Das ist zwar nicht der einzige, doch der gewöhnlichste Mechanismus der Entwicklung und Umwandlung der Sittlichkeit. Ihr Fortschritt erfordert Blutzeugen. Starke Persönlichkeiten müssen sich opfern, um eine Durchsicht der sittlichen Werte zu erzwingen. Sokrates muß den Schierlingsbecher trinken, damit der freie Gedanke das Recht erlange, an der Götterfabel zu zweifeln. Jesus muß die gefährliche Entrüstung der Pharisäer herausfordern, um der Ehebrecherin gegenüber statt des starren Rechts nachsichtiges Menschengefül walten zu lassen. Doch bleibt die Widersetzlichkeit einer eigenwilligen, subjektiven Sittlichkeit gegen das geltende Sittengesetz immer eine Ausnahme; die Regel ist die Unterwerfung unter das Sittenge-

setz. Sie ist sogar die notwendige Voraussetzung auch der Empörung gegen das Sittengesetz der Gesamtheit. Denn nur eine starke gesellschaftliche Erziehung entwickelt im Menschen ein so feines Gefühl, einen so regen Sinn für Gut und Schlecht, daß er es nicht über sich gewinnen kann, allgemein gutgeheißene Handlungen zu vollziehen, die seine eigene Einsicht nicht als sittlich anerkennt. Wen nicht strenge Zucht zu dieser Vertiefung des Sittlichkeitsgefühls geführt hat, der weiß nichts von Bedenken, so lange er in den Spuren der Menge wandelt.

In der Regel also übt der Verstand seine Herrschaft über das Handeln des Individuums nach den Satzungen, die ihm die Gesamtheit vorschreibt. Ehe die Sittlichkeit Übung des Guten und Verwerfung des Schlechten ist, ist sie Rücksicht auf die Umwelt, denn diese ist es, die den Begriff und das Maß von Gut und Schlecht geschaffen hat, und um gegen sie nicht anzustoßen, um mit ihr dauernd übereinzustimmen, befleißigt das Individuum sich, im Guten zu verharren und sich des Schlechten zu enthalten.

Die Mystiker der Ethik nehmen an dieser Feststellung tiefes Ärgernis. „Welche Erniedrigung und Verkleinerung der Sittlichkeit! Wie! Sie soll nicht mehr sein als eine Art Liebedienerei gegen die Menge? Man übt sie, um den anderen zu gefallen? Sie wäre eine Komödie, die man spielt, um Händeklatschen auszulösen und vor den Vorhang gerufen zu werden? Das ist Lästerung und Verleumdung. Der wirklich sittliche Mensch blickt bei seinem Handeln nicht rechts noch links. Er läßt sich nicht zur Frage herab: was wird man dazu sagen? Er hat nur einen einzigen Richter, vor dem er bestehen will: sein Gewissen."

Ganz recht. Was ist aber das Gewissen, wenn man den mystischen Wortnebel durchdringt, in den man es einzuhüllen pflegt? Das Gewissen ist der ständige Vertreter der Gesamtheit im Bewußtsein des Einzelnen, wie man die öffentliche Meinung der Gesellschaft das veräußerlichte Gewissen jedes ihrer Mitglieder nennen kann. Es übt sinnbildlich die Befugnisse, die der Gesamtheit zustehen, es lobt und tadelt, es verurteilt und preist, es straft und belohnt, wie es die Ge-

samtheit tun könnte, und es fällt seine Urteile tatsächlich im Namen der Gesamtheit, auch wenn es ihnen diese Formel nicht vorausschickt. Sie ist stillschweigend inbegriffen und man muß sie im Gedanken immer hinzufügen. Das Gewissen ist das innere Band, das den Einzelnen mit einer gesellschaftlichen Gruppe verknüpft, wie die Sprache, der Brauch, die Überlieferung, die Staatsordnung das äußere sind. Der gesellschaftliche Ursprung und die repräsentative Natur des Gewissens bestimmen aber auch die Grenzen seiner Macht. Das Gewissen ist eine mit Ansehen und weitgehenden Befugnissen ausgerüstete Behörde nur im Bewußtsein jener Individuen, die ein starkes Gemeingefühl haben; ich sage absichtlich nicht: in denen der Herdentrieb vorwaltet, weil diese Ausdrucksweise eine Geringschätzung und einen Tadel in sich zu schließen scheinen würde, die nicht in meiner Absicht liegen. Denn das Gemeingefühl ist dem inmitten einer Gesellschaft geborenen, erzogenen und wirkenden, ihre Gefühle, Anschauungen, Interessen, auch ihre Vorurteile und Irrtümer teilenden Individuum natürlich und es ist das Anzeichen einer krankhaften Abweichung von der Norm, wenn es ihm fehlt. Nur der Entartete ist innerlich unheimlich vereinsamt, seiner menschlichen Umgebung fremd, gegen sie gleichgültig oder ausgesprochen feindlich; er ist, je nach der Heftigkeit und Polarisierung seines Trieblebens, der Anarchist aus Leidenschaft oder der geborene Verbrecher, er hat weder Verständnis noch auch nur Gehör für die öffentliche Meinung seines Kreises, sie hat für ihn nicht die geringste Bedeutung, er legt ihrem Beifall keinen Wert bei und ihre Entrüstung läßt ihn kalt; er rechnet mit ihr nur, weil er weiß, daß sie die Macht hat, ihn zu vernichten, und ihre Polizei, ihr Zuchthaus, ihr Blutgerüst fürchtet. Für diesen Missetäter aus organischer Anlage wäre das Gewissen die dringendste Notwendigkeit. Es würde ihn auf der schiefen Ebene seiner verwerflichen Neigungen aufhalten. Es würde ihn mahnen, den bösen Drängen seiner Selbstsucht zu widerstehen. Gerade er aber hat kein Gewissen. Er kann keines haben. Er ist antisozial, er steht auf dem Kriegsfuß mit der Gesellschaft, die diplomatischen Beziehungen zwischen ihm und ihr sind abgebrochen,

sie hat keinen Vertreter in seinem Bewußtsein. Lebendiges und tätiges Gefühl der Gemeinbürgschaft mit der Gesamtheit ist beim Individuum Voraussetzung der Macht des Gewissens. Dieses ist stumm und gelähmt, wo jenes fehlt.

Das Wesen der Sittlichkeit, wie wir es erkannt haben, ist Unterwerfung der Triebe und unmittelbaren organischen Dränge des Individuums unter die Zucht seines Verstandes. Dieser übt an ihnen eine Zensur, für die er das Gesetz nicht in sich selbst, sondern außerhalb seiner, in den Verordnungen der Gesamtheit findet. Von ihr ist ihm vorgeschrieben, was er zu gestatten, was zu verbieten, was zu fordern hat. Die Achtung sichert seinem Geheiß das Gewissen, das man die Vollzugsgewalt oder den Gendarm des als Sittlichkeitsbehörde amtenden Verstandes nennen kann. Es ist die von der Gesamtheit im Bewußtsein des Individuums unterhaltene Besatzung, von ihr bewaffnet, von ihr mit Vollmachten und Weisungen versehen, stark durch die Kraft der hinter ihr stehenden Gesamtheit, ohne Einfluß nur auf die rebellischen Naturen, die sich vor den Truppen der Gesamtheit verschließen und von dieser nur durch Anwendung wirklicher Gewalt bezwungen werden können. All das beweist unwiderleglich, daß die Sittlichtkei eine Erscheinung des Zusammenlebens der Menschen, ihr Walten eine Gesellschaftsfunktion ist. Wäre in den Verhältnissen, unter denen die Menschheit gegenwärtig lebt, ein völlig von der Gattung losgelöstes, einsam sein Dasein verbringendes Individuum denkbar, so hätte für dieses die Sittlichkeit schlechterdings keinen Sinn. Der Begriff könnte in ihm nicht entstehen. Er wäre für es ohne Inhalt. Gut und schlecht würden für es immer nur die ursprüngliche Bedeutung einer Bezeichnung von Sinnesqualitäten, von angenehmen oder unangenehmen Eindrücken des Geruchs, des Geschmacks usw. bewahren und sich nicht vergeistigen, keine Anwendung auf die Beschaffenheit von Handlungen erlangen. Es könnte mit den Worten Pflicht und Recht keine Vorstellung verbinden. Es wüßte nicht, was mit Tugend und Laster, mit Gewissen, mit Reue gemeint ist. Sittlichkeit kann erst entstehen, wenn das Individuum mit Seinesgleichen in einem Gesellschaftsverbande lebt. Sie ist eine Folge die-

ses Verbandes. Sie ist die Bedingung, unter der allein er dauern kann.

Man verwechsle indes das einsame Individuum nicht mit dem vereinsamten. Robinson, den ein Schiffbruch auf eine wüste Insel verschlägt und der gezwungen ist, dort ohne einen Gefährten zu hausen, ist nicht der Urmensch. Er ist ein Sohn der Gesittung, der Unglück gehabt hat. Er nimmt in seine erzwungene Einsamkeit die Denkgewohnheiten seiner angestammten Umwelt mit. Er bleibt imerhalb des Vorstellungskreises der Sittlichkeit, auch wenn er keine Gelegenheit findet, nach ihren Vorschriften zu handeln. Er kann, wenn nicht aktuell, doch potentiell ein Tugendausbund oder ein Lasterbalg sein, ein heikles oder stumpfes Gewissen haben. Er fährt fort, ein Gesellschaftsmensch ohne Gesellschaft zu sein und gesellschaftlich zu denken und zu fühlen. Unter dem Urmenschen verstehe ich den Menschen vor der Entstehung der Gesellschaft. Denn im Gegensatz zu der soziologischen Schule, die das Individuum leugnet, ihm dreist das Dasein abspricht und die Gesellschaft für das ursprüngliche, für älter und früher als das Individuum erklärt, glaube ich gezeigt zu haben („Der Sinn der Geschichte"), daß der Mensch seiner Natur nach kein Herdengeschöpf ist, daß er einzeln und selbstgenügsam lebte, so lange die klimatischen Verhältnisse, unter denen er zuerst auf Erden auftrat, ihm das Dasein mit Hilfe seiner individuellen Kräfte und Fähigkeiten allein gestattete, und daß er sich erst zu Herden, zu Rudeln, zu Horden, den ersten Formen der späteren Gesellschaft, zusammenschloß, als mit dem Eintritt der ersten Eiszeit nach seinem Erscheinen der immer härter, immer mühseliger werdende Kampf ums Dasein über das Vermögen des Einzelnen ging und er sich gegen die feindlich gewordene Natur nur durch die Verbindung mit den Artgenossen behaupten konnte.

Dieser Urmensch des goldenen geologischen Alters vor der Eiszeit kannte keine Sittlichkeit und er hätte sie nach menschlichem Ermessen nie gekannt, wenn die paradiesischen Lebensbedingungen seiner Entstehungsepoche angehalten hätten und das Klima sich nicht verschlechtert hätte. Das Hereinbrechen des mörderischen Frostes, die Notwendigkeit, sich gegen

ihn in natürlichen Höhlen oder durch ein künstliches Obdach zu schützen, Feuer zu zünden und zu unterhalten, die Verminderung oder das Verschwinden der Pflanzennahrung, ihr Ersatz durch Jagdbeute und Fischereigewinn zwangen ihn, seine Anstrengungen mit denen der Gefährten zu vereinigen, die sein erbärmliches Erdenlos teilten. Um aber die Gemeinschaft mit anderen aufrecht erhalten zu können, mußte er eine neue Wissenschaft lernen, die er vorher nicht gekannt, weil er für sie keinen Bedarf hatte: die der Rücksicht auf den Gesellen. Er durfte nicht mehr an sich allein denken, in allen Lagen nur sein eigenes Belieben zu Rate ziehen, allen seinen Launen folgen, jeder Grille nachgeben, er mußte beständig auch den Nachbar im Auge behalten und darauf achten, daß er ihn nicht aufbrachte, sich ihn nicht verfeindete, ihm nicht unausstehlich wurde. Die Schonung des Nachbars war die Bedingung des Zusammenlebens, wie das Zusammenleben die Bedingung der Selbsterhaltung war. Auf selbstsüchtiges Sichgehenlassen stand als augenblickliche Strafe harte Vergeltung, Züchtigung, vielleicht Totschlag, jedenfalls Verjagung aus dem Verband. Der Mensch hatte also nur die Wahl zwischen Selbstbeherrschung oder Untergang, und dieses Dilemma wurde sein Erzieher zur Sittlichkeit.

So haben wir uns die Anfänge der Sittlichkeit zu denken. Sie war nicht etwas Vorbedachtes und Gewolltes, sie wuchs natürlich aus dem Zusammenleben der Menschen heraus und entwickelte sich zugleich mit der Gesellschaft. Machte der Kampf ums Dasein das Leben in Gemeinschaft nötig, so war es das erste Zwangsgebot der Gemeinschaft, allen ihren Mitgliedern ein Verhalten aufzuerlegen, das allein den Bestand der Gemeinschaft ermöglichte, und die Grundbedingung dieses Verhaltens war gegenseitige Rücksicht auf einander. Ohne diese können zwei Egoismen nicht neben einander bestehen und sich auswirken. Sie vernichten oder sie fliehen einander. Das ist eine Erscheinung, die schon unter den höheren Tieren beobachtet werden kann. Die herdenweise lebenden Elephanten stoßen unverträgliche Individuen aus und zwingen sie, abseits von den anderen einsam zu schweifen. Die Eingeborenen von Ceylon und Indien fürch-

ten diese „Hagestolze" („Bachelor elephants") als besonders wild und bösartig. Sie glauben, daß sie dies durch ihre Vereinzelung werden. Das ist wahrscheinlich ein falscher Schluß. Man darf viel eher annehmen, daß diese Tiere von ihrer Herde verjagt wurden, weil sie bösartig und wild waren, weil ihr Charakter der Zucht widerstrebte. Wir überraschen hier das erste schattenhafte Aufdämmern des Moralphänomens in einer tierischen Gemeinschaft.

Haben wir erst den Gedanken des Werdens und der Entwicklung in die Sittlichkeit eingeführt, dann versteht es sich von selbst, daß sie mit bloßen Andeutungen beginnt und sich aus groben, dumpfen, unausgearbeiteten Ursprüngen allmählich durchbildet, verfeinert und differenziert. Zuerst vermeidet der Mensch nur die rohesten Übergriffe gegen den Nachbar, Zufügung von Schmerz, Körperverletzung, Lebensbedrohung, offene Beraubung. In dem Maße, wie seine Empfindlichkeit sich vergeistigt, wie er lernt, andere Unbill als solche mit der Faust oder Keule als Beleidigung und Demütigung zu fühlen, wird er dazu gebracht, sich auch solcher Kränkungen des Nebenmenschen zu enthalten, die ihm keine blutenden Wunden schlagen, doch seine geistige Persönlichkeit verletzen. Eine Wertleiter arbeitet sich aus, die immer größer, immer verwickelter, an Abstufungen immer reicher wird und sich von den einfachen, ungekünstelten Geboten: „Du sollst nicht morden", „Du sollst nicht stehlen", „Du sollst nicht nach dem Weib und dem Gut deines Nachbars gieren", bis zum quälenden Selbstvorwurf wegen leisester und geheimster seelischer Regungen von Mißgunst, Ungerechtigkeit, Begehrlichkeit, Verstellung erhebt.

Sittlichkeit ist als ein Hilfsmittel, als eine Waffe im Kampf ums Dasein zu betrachten, insofern das Dasein den Menschen unter den heutigen klimatischen Verhältnissen des Erdballs und der aus ihnen herausgewachsenen Gesittung nur in der Gesellschaft möglich ist und die Gesellschaft ohne Sittlichkeit nicht bestehen kann. Der Kettenschluß lautet also: Ohne Sittlichkeit keine Gesellschaft, ohne Gesellschaft kein individuelles Dasein, folglich ist Sittlichkeit die Bedingung des Daseins des Einzelmenschen wie der Gesamtheit. Freilich

muß man stets die Einschränkung im Gedächtnis behalten: „unter den heutigen klimatischen Verhältnissen des Erdballs.“ Wäre die Erde das Paradies geblieben, das sie bei der Entstehung unserer Gattung gewesen sein muß, da diese sonst einfach nicht hätte entstehen können, so wäre für das Individuum nie die Notwendigkeit eingetreten, sich mit Artgenossen zu gesellen, es hätte sich nie eine Gesellschaft herausgebildet und es hätte nie eine Sittlichkeit gegeben. So ernst der Gegenstand ist, man kann nicht ohne ein Lächeln an die drollige Figur denken, die geheimrätliche und professorale Neukantianer mit ihrer Lehre von der absoluten und kosmischen Natur des Sittlichen inmitten einer Menschheit machen würden, der die Gunst der Natur die Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse so leicht gestatten würde wie dem Frosch in seinem Tümpel und der Krähe in ihrem Baumwipfel. Sie würden von ihrer absoluten Sittlichkeit unter den Menschen keine Spur entdecken und wären darauf angewiesen, am Sternhimmel nach ihr auszuschauen.

Aus dem Wesen der Sittlichkeit als eines Hilfsmittels im Kampf ums Dasein erklärt sich ohne Schwierigkeit die Entstehung und die Natur der Begriffe Gut und Schlecht. Es gibt Neigungen und Handlungen, die den Menschen das Zusammenleben erleichtern, ja überhaupt erst möglich machen: Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft, Freigebigkeit, Rücksicht auf die Gefühle der anderen, Freundlichkeit, und es gibt solche, die es erschweren oder schlechterdings verhindern: schroffe Selbstsucht, Gewalttätigkeit, Grausamkeit, Raubluſt, triebhafte Feindseligkeit gegen den Nächsten. Die Menschen erkannten, daß jene ihnen nützlich, diese ihnen schädlich waren. Jene erregten ihr Wohlgefallen, diese ihren Tadel, ihren Abscheu, ihre Abwehr. Der Gefühlston, der ihre Wahrnehmung der Handlungen von jener ersten Beschaffenheit begleitete, hatte dieselbe Qualität wie der, mit dem sie auf bekömmliche, ersprießliche, förderſame, willkommene Sinneseindrücke reagierten, der Gefühlston, mit dem sie Handlungen der zweiten Kategorie empfanden, die Beschaffenheit desjenigen, den schädliche, widerliche Sinneseindrücke auslösten. Nach dem Gesetze des analogischen Denkens stellten sie die als

angenehm empfundenen Handlungen den als angenehm empfundenen Geschmacks- oder Geruchseindrücken, die abstoßenden den übeln Empfindungen der Sinne gleich und nannten mit Bezeichnungen, die ursprünglich nur für den Sinnesbereich galten, jene gut und diese schlecht.

Nicht alles, was den Sinnen angenehm, ist notwendig auch nützlich. Es gibt Gifte, die dem Geschmack schmeicheln, doch darum nicht minder verderblich sind, wie, um nur ein Beispiel anzuführen, die geistigen Getränke, und Eindrücke gewisser Ordnung, wie die Wollust, die der Mensch gierig sucht, auch wenn sie seine Gesundheit zerrütten. Doch das sind Ausnahmen. In der Regel empfindet nicht nur der Mensch, sondern überhaupt alles Lebende nur das ihm Zuträgliche als angenehm und es ist wahrscheinlich, daß die Empfindungskategorie, die uns als angenehm zum Bewußtsein kommt, überhaupt nichts anderes ist als die Verfassung der Cönästhesie, wenn der Organismus unter dem Einfluß der Nahrungsaufnahme oder einer bestimmten Sinneserregung besonders energisch funktioniert, wenn er seine Lebensvorgänge besonders kräftig, ungehindert, harmonisch ablaufen fühlt, wie er den Zustand der Cönästhesie als unangenehm wahrnimmt, der ein schlechtes, gehemmtes, den Fortbestand des Lebens gefährdendes Funktionieren des Organismus begleitet. Mit dem angedeuteten Vorbehalt kann man im allgemeinen sagen, daß gut mit nützlich und angenehm, schlecht mit schädlich und widerwärtig gleichbedeutend ist. Das gilt für den übertragenen, vergeistigten Sinn jener Wertbezeichnungen wie für ihren unmittelbaren, körperlichen. Die Semantik der Worte gut und schlecht, der Ausgangspunkt, die Entwicklung und der Wechsel ihres Begriffsinhalts genügen, um die Utilitarier und Hedonisten oder Eudämonisten unter den Moralphilosophen zu rechtfertigen und die Behauptungen ihrer Kritiker zu widerlegen, die jede Beziehung der Sittlichkeit zu einem praktischen Zweck, zu einer Nützlichkeit oder zu einem Vergnügen bestreiten und für ihrer unwürdig, für eine Erniedrigung ihrer Majestät erklären.

Sie winden sich mit der Geschmeidigkeit eines Schlan-

genmenschen des Artistentheaters, um über den augenscheinlichen, handgreiflichen Zweck des sittlichen Handelns hinwegzukommen. Sie bieten alle Spitzfindigkeiten einer unaufrichtigen Sophistik auf, um aus dem sittlichen Handeln das Element der subjektiven Befriedigung, das es in sich schließt, also den Hedonismus und Eudämonismus hinauszuargumentieren. Sie wirbeln eine undurchsichtige Staubwolke von Worten, Redensarten und Formeln auf, um die sich unabweisbar aufdrängende Tatsache zu verdunkeln, daß der sittlich Handelnde von seinem Handeln Lustgefühle erwartet oder mindestens damit voraussichtliche Unlustgefühle zu vermeiden strebt und daß das sittliche Handeln, wie dem Individuum subjektive Genugtuungen, also eine Art Vergnügen, so der Gesamtheit Nutzen, wenigstens vermeintlichen Nutzen bereiten soll. Die Sittlichkeit darf nie nach einem Lohn streben und nie einen solchen erwarten. Sie muß völlig uninteressiert sein. Es steht ihr nicht an, einen außerhalb ihrer liegenden Zweck zu verfolgen. So verkünden die wortgaukelnden Mystiker der Ethik und glauben damit der Sittlichkeit eine besondere Huldigung darzubringen, sie zu einer besonderen Vornehmheit zu erhöhen. Die Sittlichkeit bedarf aber dieser erkünstelten und unwahrhaften Erhabenheit nicht, u ihren obersten Rang unter den Lebenserscheinungen zu bewahren, und es schadet weder ihrem Ansehen noch ihrem Einfluß, wenn sie als eine nützliche und als eine glückfördernde Kraft erkannt wird.

Die Entschuldigung der Gegner des Utilitarismus und des Eudämonismus in der Moral, die guten Glaubens sind, ist in der Seichtheit ihrer Analyse des oralphämomens zu suchen. Für sie ist die Sittlichkeit ein Absolutes, das zwar für sich selbst als ein ewiges und unwandelbares Weltgesetz besteht, sich jedoch im Individuum offenbart, folglich als menschlich gewordene Qualität, als menschlicher Wert individuell begriffen werden muß. Verbohrt man sich darein, in der Sittlichkeit eine ausschließlich individuelle Angelegenheit ohne jede Beziehung zu irgend etwas außerhalb des Individuums zu sehen, verschließt man hartnäckig die Augen vor der Tatsache, daß die Sittlichkeit nicht vom Individuum

aus seinen eigenen unmittelbaren Bedürfnissen und im Hinblick auf sich selbst entwickelt worden ist, sondern daß sie eine Schöpfung der Gesellschaft ist und nur als Gesellschaftserscheinung Sinn und Bedeutung hat, dann allerdings kann man mit einem Anschein von Berechtigung den Utilitarismus und Hedonismus leugnen. Denn in der Tat: aus dem Gesichtspunkt des Individuums gesehen scheint das sittliche Handeln weder angenehm noch unmittelbar nützlich. Es ist im Gegenteil in der Regel geradezu gegen seinen augenscheinlichen Vorteil gerichtet und es vollzieht sich mit Anstrengungen, unter Opfern und Entsagungen, die niemals angenehm, oft tief schmerzlich sind. Ich habe einmal, in einem Salon, bei einem Gesellschaftsspiel von Definitionen, eine leichtblütige junge Dame die Pflicht folgendermaßen definieren hören: „Pflicht ist, was man nicht gern tut." Ein gestrenger Professor widersprach sofort mit der Feierlichkeit, die er in seiner Stellung für geboten hielt, und versicherte zurechtweisend: „Es ist meine Pflicht, Vorlesungen zu halten, und ich tue diese Pflicht sehr gern. Wenn Sie recht hätten, gnädige Frau, hätten Ausdrücke wie pflichteifrig und freudige Pflichterfüllung keinen Sinn und die Sprache hätte sie nie bilden können." Das scheint einleuchtend und ist dennoch falsch. Ausdrücke wie Pflichteifer und Freudigkeit der Pflichterfüllung sind erst geprägt worden, als die Gesellschaft bereits ihr Moralsystem ausgebildet und ihre Mitglieder dazu erzogen hatte, sich durch Handeln in Übereinstimmung mit diesem Moralsystem um ihre Anerkennung zu bemühen, diese als eine schmeichelhafte Auszeichnung zu empfinden, ihre Mißbilligung als eine Schmach zu fürchten. Sie sind Pharisäismen, die eine der Gesellschaft vorteilhafte Suggestion üben sollen. Sie sind der Zucker, der die Pille versüßen soll, aber die junge Dame war aufrichtig und der Professor konventionell: die Pille ist bitter. Das haben Denker schon vor Jahrtausenden erkannt und zugegeben. Antiphon der Sophist sagt: „Das Gesetz, die Frucht eines Übereinkommens, tut der Natur, dem Ergebnis des Wachstums, Gewalt an und geht wider das Interesse des Individuums." Das ist derselbe Gedanke, den der tragische Dichter in dem

Vers ausdrückt: „Vor die Tugend haben die Götter den Schweiß gestellt.“ So sagt schon, mit denselben Worten, Laotse, der Jünger des Mengtse, der Schüler des Konfucius und Reformator seiner Lehre.

Das Gesetz, nicht nur das staatliche, an das Antiphon in erster Reihe denkt, sondern auch das sittliche, „geht wider das Interesse des Individuums“; nicht in Wirklichkeit zwar, doch scheinbar, auf den ersten oberflächlichen Blick. Das sittliche Handeln ist dem natürlichen entgegengesetzt; es erfolgt im Widerstand gegen den Trieb, mit Umbiegung des ursprünglichen Dranges; es ist eine Überwindung der Neigung, ein Sieg über das echte Wesen des Handelnden. Die Tugend muß ihre beste Kraft in harten Kämpfen, die im Innern des Individuums ausgefochten werden, aufwenden, ehe sie sich in äußeren Taten wirkend offenbaren kann. Das ist eine natürliche Folge der Entstehungsweise der Sittlichkeit. Sie ist eben nicht unmittelbar für das Individuum geschaffen worden, sondern für die Gesamtheit, und für jenes nur mittelbar, insofern es ein Teil der Gesamtheit ist und aus ihrem Bestand und Wohlergehen einen Nutzen zieht, der ihm zum Bewußtsein kommt oder nicht kommt, den es abschätzen kann oder nicht kann, den es als etwas Selbstverständliches, Natürliches hinnimmt, ohne sich darüber Gedanken zu machen, für den es keine Gegenleistung zu schulden glaubt, der indes dennoch eine wirkliche Größe ist, der dem Individuum zugute kommt, der ihm das Dasein erleichtert oder überhaupt erst möglich macht, und für den es, wie für jede Gabe, die es empfängt, Opfer bringen muß. Denn innerhalb der Gesellschaft kann es keine Geschenke geben. Sie besitzt nichts, was sie nicht von ihren Mitgliedern erhalten hat, und diese müssen alles nach dem vollen Werte bezahlen, was jene ihnen verlangt oder unverlangt bietet.

Da das Sittengesetz für die Bedürfnisse der Gesamtheit entstanden und allmählich in feste Vorschriften gebracht worden ist, so ist es verständlich, daß die Gesamtheit sich nicht erst bei der Frage aufhielt, wie das Individuum ihr Gesetz subjektiv empfindet. Wenn man anderen eine Satzung auferlegt, erwägt man kaum jemals, mit welchem Maß von

Unlust- oder Lustgefühl ihre Befolgung einhergehen wird. Das Gebot ist: „Gehorche, ob es dir gefällt oder nicht. Was tiefere Einsicht und weiter blickende Weisheit dir vorschreiben, gereicht dir zum Wohle." So ist das Individuum gezwungen, unter Mühsal an dem eigenen Wohle zu arbeiten, das es in seinem engen Gesichtskreis nicht einmal wahrnimmt. Es wäre begreiflich, wenn das Individuum, das nicht über seine Nase hinaussieht und nicht über den Augenblick hinausdenkt, sich die Meinung bilden würde, daß die Sittlichkeit für es weder einen erkennbaren Nutzen hat noch eine Annehmlichkeit darbietet, daß also Utilitarier und Hedonisten Unsinn reden. Der Moralphilosoph jedoch, der das Individuum in seinem Verhältnis zur Gesamtheit beobachtet und die menschlichen Handlungen in ihrem Zusammenhang und in ihrem gegenseitigen Ineinandergreifen überschaut, hat nicht das Recht, dem Gedankengang des Individuums zu folgen und zu leugnen, daß die Sittlichkeit auf den Zweck des Nutzens und der Lust gerichtet ist, weil das Individuum bei seinem sittlichen Handeln weder einen persönlichen Vorteil wahrnimmt noch eine andere Lust empfindet als die ihm anerzogene Zufriedenheit mit sich selbst, weil es in den Augen der Anderen so wacker und bieder ist. Was dunkel und zweifelhaft bleiben kann, wenn man nur das Individuum ins Auge faßt, das wird klar und unbestreitbar, wenn man den Blick auf die Gesamtheit richtet: daß nämlich die Sittlichkeit sowohl Nützlichkeit bezweckt als auch eine Quelle von Lust und Glück ist.

Die Anfänge der Handlungsweise, die wir in der Menschheit sittlich nennen und die nicht dem unmittelbaren Nutzen und der augenblicklichen Lust des Individuums dienen soll, sondern diese persönlichen Annehmlichkeiten dem Wohle der Gesamtheit oder einzelner ihrer Mitglieder unterordnet oder opfert, treten bereits unter der Menschheitsstufe auf, sie sind bei allen in Gemeinschaft lebenden Tieren zu beobachten. Die grasenden Gemsen stellen auf einer fernsichtigen Felsenzinke eine ihrer Genossinnen als Wache auf, die dem Rudel die Sicherheit zu verbürgen hat. Während die übrigen sich ruhig und behaglich nähren, verzichtet die

diensttuende Gemse auf die Weide, zu der sie sich gewiß nicht weniger hingezogen fühlt als jene, sucht unermüdlich, mit immer gespannter Aufmerksamkeit auslugend, den Gesichtskreis ab und warnt beim ersten Anschein einer Gefahr die Genossinnen durch einen lauten Pfiff. Als noch die große Büffelherde die nordamerikanische Grasebene belebte, hatte sie an ihrer Spitze und an den Flanken die stärksten Stiere, während die Kühe mit ihren Kälbern und das Jungvieh die Mitte einnahmen. Wenn der Grizzlybär, der einzige Feind, der sie vor dem Einbruch der Gesittung bedrohte und den sie mit ihren Mitteln abwehren konnte, sie anfiel, bestand einer ihrer Verteidiger ihn im Einzelkampfe, aus dem er nicht immer heil hervorging. Oft genug endete der Kampf zwischen dem Stier und dem Bären mit der schweren Verwundung oder dem Tode beider, doch indem der Stier sein Leben hingab, rettete er das seiner Weidegfährten und Angehörigen. Allbekannt ist das packende Abenteuer des abyssinischen Pavians, das zuerst Alfred Brehm in seinem „Tierleben" erzählte und das dann von Darwin und nach ihm häufig von anderen Schriftstellern angeführt wurde. Eine Gruppe von Affen war auf einem Jagdausflug von Brehm in einer Lichtung überrascht worden. Sie ergriffen schleunigst die Flucht und hatten sich in den schützenden Wald gerettet, ehe die Hunde sie erreichen konnten. Nur ein Junges hatte den Anschluß an die anderen verfehlt und war allein zurückgeblieben. Es hatte einen vereinzelten Felsblock im flachen Gelände erklettert, den die wütend kläffenden Hunde umzingelten, und stieß in seiner Todesangst jämmerliche Hilferufe aus. Ein altes Männchen, das sie hörte, löste sich von der Gruppe los, kehrte aus dem Walde, wo es völlig in Sicherheit war, in die Lichtung zurück, ging ruhig auf den Felsblock zu, holte mitten aus der Meute der verblüfft verstummenden und zurückweichenden Hunde den zitternden jungen Pavian heraus, beruhigte ihn mit Streicheln und Liebkosungen und trug ihn, von den immer noch fassungslosen Hunden unverfolgt und von den seine selbstaufopfernde Tapferkeit bewundernden Jägern geschont, in seinen Armen zu seiner Familie im Walde.

Wir sehen in diesen drei Beispielen, wie die Gemeinbürgschaft Herdentieren ein sich immer höher entwickelndes Pflichtgefühl eingibt, das die Gemse den nicht besonders schwierigen Verzicht auf die Äsung während der Dienststunden des Auslugens lehrt, den Büffelstier zu wilder Kampfbegierde anfeuert und den Pavian eine vorbedachte Heldentat von epischer Größe vollbringen läßt. Wenn Menschen ähnlich wie diese Tiere handeln, so spricht man von Sittlichkeit. Diese ist eben auch nichts anderes als Gemeinbürgschaft in Tätigkeit, die Gemeinbürgschaft, zu der ihre Lebensbedingungen die Gattung nötigen, wenn sie nicht untergehen soll.

Die Mystiker unter den Moralphilosophen hindert der Qualm, der ihr ganzes Denken durchwallt, den Ursprung der Sittlichkeit in der Gemeinbürgschaft zu sehen. Oder vielleicht scheint ihnen dieser Ursprung, wenn sie ihn sehen, zu niedrig. Sie fordern für das Moralphänomen einen vornehmern Stammbaum. Das Sittengeheiß geht nach ihnen unmittelbar von Gott aus. Die Begriffe Gut und Schlecht sind geoffenbart. Gebote und Verbote sind der Seele des Menschen von jener Allmacht auferlegt, die das Weltall durchgeistigt und von der sie selbst ein unsterblicher Teil ist.

Wenn diese Redensarten etwas anderes als Schellengeklingel und blauer Dunst wären, würden sie allerdings jede andere Erklärung der befremdlichen Tatsache überflüssig machen, daß der Mensch tut, was ihm zuwider ist, und daß er läßt, was ihm Vergnügen machen würde, daß er mit sich zufrieden ist, wenn er sich Zwang und Opfer auferlegt, und Gewissensbisse empfindet, wenn er das Behagen der Sättigung erfahren sollte, weil er seinem Hang Genüge getan hat. „Der Mensch gehorcht göttlichem Befehl." Das genügt und enthebt der Pflicht, für die Erscheinungen Gründe zu suchen, die den Verstand überzeugen. Die Annahme einer Weltregierung durch eine nicht verantwortliche Obrigkeit, die den Untertanen, das heißt der Menschheit, Gesetze und Verordnungen gibt, Zucht und Ordnung vorschreibt, ist eine Luftspiegelung, die das Abbild irdischer Verhältnisse am Himmel zeigt. Sie ist eine Form der Anthropomorphie,

des verbreitetsten und hartnäckigsten Denkfehlers der Menschen, die das Unbegreifliche zu verstehen suchen und sich mit der willkürlichsten Deutung zufrieden geben, die ihre naive Einbildungskraft ihnen frei erfindend darbietet. Derselbe Anthropomorphismus, den die Frage nach dem Ursprung und Wesen des Weltalls nicht in Verlegenheit bringt, da er auf sie ohne Zögern den Bescheid gibt, daß Gott es durch einen Willensakt aus dem Nichts geschaffen hat, um sich selbst seine Allmacht und Allweisheit zu beweisen, führt auch unbedenklich das Moralphänomen auf eine Schöpfertat Gottes zurück und macht die Ethik, die rechtmäßig ein Hauptstück der Psycho-, der Anthropo- und der Soziologie ist, zu einem Teil der Theologie, das heißt der anthropomorphischen Mythologie. Die kritische Vernunft, die illusionäre Erdichtung nicht als Denken, sondern als Träumen, nicht als reife Geistesarbeit, sondern als kindisches Spiel der Einbildung erkennt, sucht die Wurzeln der Sittlichkeit nicht in der Luft oder im Äther, sondern im festen Boden der Erde, nicht in einer unerweislichen transzendentalen Ordnung, sondern in einem einleuchtenden Bedürfnis der Menschennatur. Die biologischen Notwendigkeiten der Gattung, die sich nur durch gesellschaftliches Zusammenleben erhalten kann, erklären ausreichend die Entstehung des Gemeinbürgschaftsgefühls, der Rücksicht auf den Nebenmenschen, der Begriffe Gut und Schlecht und des Gewissens und wir haben keine Verwendung für die aus einem fabelhaften Übersinnlichen hergeholten Dogmen der Offenbarungsmoral oder des Kantschen kategorischen Imperativs.

Die Sittlichkeit als eine Form der Gemeinbürgschaft begriffen bestimmt das innere und äußere Verhältnis des Individuums zur Gesamtheit, das heißt zu dem, was er von ihr unmittelbar zu sehen bekommt, zu seinem Nächsten. Sie gibt ihm die Vorstellung von Pflicht und Recht, von Rücksicht, die er dem Nächsten schuldet, und von solcher, die er vom Nächsten fordern darf. Man ist gewohnt, Recht und Pflicht als Gegensätze aufzufassen. Das ist bloße Denkbequemlichkeit. Recht und Pflicht sind gegenseitige Ergänzungen zu einem einzigen Begriff. Sie sind tatsächlich das-

selbe, nur aus verschiedenen Gesichtspunkten gesehen. Meine Pflicht ist die subjektive Form des Rechts meines Nächsten, mein Recht die subjektive Form der Pflicht der anderen. Was, wenn ich es aus Rücksicht auf andere tun soll, Pflicht ist, das ist, wenn andere es aus Rücksicht auf mich tun sollen, Recht.

Die Achtung der fremden Persönlichkeit, die das Gefühl ist, aus dem der Begriff von Recht und Pflicht hervorgehen konnte, scheint eine späte und edle Frucht der Sittlichkeit und ein besonders rühmlicher Sieg des voraussichtigen Verstandes über die Selbstsucht zu sein. Dieser willensbestimmende, sich allmählich in einen Instinkt verwandelnde Bewußtseinsfaktor ist indes nur eine besondere Anwendung des Gesetzes vom geringsten Kraftaufwande, der alles organische Leben beherrscht. Man hat für die fremde Persönlichkeit keine selbstlose, ideale Achtung, man nimmt nur, von Erfahrung und Beobachtung gewitzigt, an, daß sie Willen und Kraft zum Widerstand und zur Heimzahlung hat, wenn man ihr Unrecht, das heißt Gewalt antut, man vermeidet also tunlichst Handlungen, denen sie sich voraussichtlich widersetzen würde, um eben nicht auf ihren Widerstand zu stoßen, dessen Überwindung Anstrengungen erfordern und Gefahren aussetzen würde. Die Achtung der fremden Persönlichkeit und ihrer Rechte untersteht einer mechanischen Formel, die sich so ausdrücken läßt: sie steht in geradem Verhältnis zur wirklichen oder vorausgesetzten Kraft der fremden Persönlichkeit und in umgekehrtem zur bewußten oder eingebildeten eigenen Kraft.

Das Gesetz seines sittlichen Handelns wird dem Individuum von der Gesellschaft vorgeschrieben, in die er eingeordnet ist und die ihm die Daseinsmöglichkeit gewährt. Was eine Gemeinschaft zu einer gegebenen Zeit gutheißt und fordert, verwirft oder verbietet, das ist für das Tun und Lassen ihrer Mitglieder Vorschrift und für deren Gewissen eine ausreichende Sicherheit.

Die Begriffe Gut und Schlecht entstehen zugleich mit der Gesellschaft; sie sind die Form, in welcher deren wirkliche Daseinsbedingungen ihren Mitgliedern zum Bewußt-

sein kommen. Die Tatsache ihres Bestehens ist das einzige Unwandelbare an ihnen. Eine Gesellschaft wäre ohne die zwingende Zucht einer Regel des Gemeinwohls und der wechselseitigen Beziehungen ihrer Mitglieder nur denkbar, wenn diese vollkommen gleichartig wären, auf Eindrücke mit den gleichen Reflexen antworten, dieselben Empfindungen und Gefühle, dieselben Antriebe und Willensregungen haben würden. Dann könnte nie ein Gegensatz zwischen Individuum und Individuum, zwischen diesem und der Gesamtheit entstehen, den das von der Gesamtheit ausgehende und über dem Individuum stehende Sittengesetz auszugleichen oder durch seinen Machtspruch zu unterdrücken hätte. Jedes Individuum könnte seinem Instinkt überlassen bleiben, es wäre sicher, sich immer mit der Gesamtheit in Übereinstimmung zu wissen, keine Rücksicht auf den andern brauchte seine Handlungen zu hemmen oder abzubiegen, nicht anders, als wenn es allein auf der Welt wäre. Da indes die Individuen von einander verschieden sind, verschieden fühlen, denken und wollen, sind Zusammenstöße, die sie gegenseitig verletzen, lähmen, ja vernichten, die notwendige Folge ihrer einander entgegengesetzten Bewegungen und die Dazwischenkunft des Sittengesetzes ist unerläßlich, um diese Bewegungen zu polarisieren und in gleichlaufende, also einander nicht störende umzuwandeln. Aber Gut und Schlecht empfangen, wie ihr Dasein, so ihr Maß und ihren Inhalt aus den Anschauungen der Gesamtheit. Sie sind also nicht absolut, sondern veränderlich; keine ewige Norm inmitten der beständig wechselnden menschlichen Verhältnisse, die unanfechtbar den Wert der Handlungen und Strebensziele der Sterblichen bestimmt, sondern dem Entwicklungsgesetze der Gesellschaft unterworfen und mit dieser in fortwährendem Fluß begriffen. Sie bieten in Zeit und Raum die mannigfaltigsten Anblicke dar. Was hier und jetzt Tugend ist, mag sonst und anderwärts Laster gewesen sein, und umgekehrt. In der Königsfamilie des alten Ägyptens war Geschwisterehe vorgeschriebener Brauch. Wir nennen dies Blutschande und empfinden Grauen davor. Den Söhnen der roten Erde schien es Verdienst und es gab Anspruch auf be-

sondere Verehrung. Die Babylonier und Kanaaniter verbrannten ihre Erstgeborenen im Glutofen des Moloch und dieses Opfer galt für eine höchst lobenswerte Tat der Frömmigkeit und Gottesfurcht. Die Spartaner unterwiesen ihre Söhne, die künftigen Krieger, in der Kunst zu stehlen, ohne sich ertappen zu lassen, und wer dies am geschicktesten tat, erwarb sich die schmeichelhafteste Anerkennung. Die Cheruster schlachteten die kriegsgefangenen Römer der Legionen des Varus den Stammesgöttern und ein hochgesinnter, tapferer Mann wie Arminius empfand dies als durchaus ehrenhaft und ritterlich. Die Azteken, die unleugbar einen hohen Grad der Gesittung erreicht hatten, schnitten an ihren hohen Festen auf den Altären ihrer Götter menschlichen Opfern mit Obsidianmessern die Brust auf und rissen ihnen das Herz aus dem lebendigen Leibe. Das war eine gottesdienstliche Handlung, der das Volk mit Andacht und den mystischen Gemütsbewegungen beiwohnte, deren Hervorrufung Zweck der religiösen Riten ist. Das europäische Sittengesetz gestattete, ja gebot im Mittelalter und bis fast in die Neuzeit, Glaubensmeinungen, die von den Lehren der Kirche abwichen, mit den gräßlichsten Foltern und dem Tode durch Verbrennung zu bestrafen und angebliche Hexen dem Scheiterhaufen zu überliefern. In der feudalen Schätzung war das schauderhafteste und empörendste aller Verbrechen die Felonie, das heißt der Treubruch des Lehnsmanns gegen den Lehnsherrn, und keine Marter grausam genug, um es zu ahnden. Ein Adel, der im Ehrenpunkte von heikelster Empfindlichkeit war und um einen schiefen Blick, um die zufällige Berührung eines anstreifenden Ellenbogens vom Leder zog, verkündete den Grundsatz: „Blut des Königs befleckt nicht!“ und riß sich darum, dem König seine Töchter als Kebsweiber aufzudrängen. Bis Wilberforce das englische Gewissen am Ende des 18. Jahrhunderts, bis Schölcher das französische in der Mitte des 19. weckte, galt die Sklaverei für eine Einrichtung, die eine sittliche Gemeinschaft dulden konnte. Die nordamerikanischen Nachkommen jener Puritaner, die keine Verfolgung und keine Blutzeugenschaft auf die Übereinstimmung ihrer Lebens-

führung mit ihrem Gewissen verzichten ließ, trugen kein Bedenken, ein Eigentumsrecht an Menschen auszuüben, die, im Fall von Okto- und selbst Quadronen, nicht einmal verschiedenfarbig waren, vorausgesetzt, daß Verschiedenfarbigkeit als Entschuldigung angesehen werden könnte. Das Gesetzbuch, an dessen Spitze die „Erklärung der Rechte" steht, enthielt harte Strafbestimmungen für diejenigen, die einem Sklaven die Flucht erleichterten. Männer, deren Rechtschaffenheit niemand in Frage stellte, zögerten nicht, Bluthunde auf die Spur entwichener Neger zu setzen, und es bedurfte eines vierjährigen blutigen Bürgerkrieges, um die widerstrebenden Sklaveneigner zur Anerkennung der Unsittlichkeit unfreier Arbeit zu zwingen.

Diese Beispiele sind aus den Bräuchen gesitteter Völker genommen. Bei solchen, die noch nicht die Entwicklungsstufe der weißen Menschheit erklommen haben, begegnen wir noch viel anstößigeren Abweichungen von dem bei dieser geltenden Sittengesetze. Man kennt Stämme, bei denen das Gebot: „Ehre Vater und Mutter" in der Weise gedeutet wird, daß die Kinder ihre Eltern, sobald sie ein höheres Alter erreicht haben, totschlagen und auffressen. Die Unterlassung dieser Tat wäre ein Beweis von Lieblosigkeit und Mangel an Ehrfurcht. Die nordamerikanischen Indianer, die ein entwickeltes Ehrgefühl hatten, ritterlicher Gesinnung fähig waren und ein gegebenes Wort mit unverbrüchlicher Treue hielten, folterten gefesselte Gefangene und rissen Überwundenen, selbst Frauen, den Skalp vom Schädel. Bei den Dayaks, die unter holländischer Herrschaft stehen und mit den Gesetzen und Sitten des christlichen Europas bekannt sind, muß ein mannbarer Jüngling, um heiraten zu dürfen, einem Menschen den Kopf abschneiden; er braucht ihn nicht in ehrlichem Kampfe besiegt zu haben, er darf ihn auch mit List beschleichen, ja im Schlaf überrumpeln und ohne eigene Gefahr feig ermorden.

Alle diese Fälle sind solche, die wir unbedenklich verdammen. Nach unseren Anschauungen sind sie Schandtaten und Verbrechen, die ihren Verübern bei uns teils Verachtung und die Ausstoßung aus der Gesellschaft der anständigen Leute,

teils die äußersten Strafen des Gesetzbuchs zuziehen würden, obschon sie zu ihrer Zeit und an ihrem Orte als lobenswert und tugendhaft eingeschätzt und von der öffentlichen Meinung ebenso wie vom Gewissen der Handelnden gutgeheißen wurden. Wir können aber weiter gehen und unser eigenes Sittengesetz einer ähnlich unabhängigen Betrachtung unterziehen. Wir werden dann entdecken, daß auch uns Taten zulässig, tugendhaft, ja herrlich scheinen, die weder vom geschickten Diebstahl der Spartaner noch selbst von der Kopfjagd der Dayaks wesentlich verschieden sind. Ein Gründer, der an der Börse Papiere verhandelt, von denen er wissen muß, daß sie wertlos sind, kann bei einiger spartanischer Geschicklichkeit Tausende vertrauensvoller Opfer der Frucht lebenslanger fleißiger Arbeit und Sparsamkeit berauben und an den Bettelstab bringen und nicht nur straflos bleiben, sondern, wenn ihn seine Gaunerei zum schweren Millionär gemacht hat und er seinen Reichtum schlau zu handhaben weiß, auch alle staatlichen und gesellschaftlichen Ehren und Auszeichnungen erlangen. Es sei zugegeben, daß der Finanzbanditismus bereits an den Rand der als sittlich angesprochenen Ordnung von Handlungen gerückt ist, daß die öffentliche Meinung nicht mehr weit davon entfernt ist, ihn unter die Laster und Verbrechen einzureihen, und daß der Gesetzgeber Anläufe nimmt, ihn unter entehrende und empfindliche Strafe zu stellen. Eine andere Reihe von Taten aber gilt noch allgemein und unbestritten für so tugendhaft und rühmlich, daß sie die besten und entwickeltsten Geister der Zeit, Dichter, Künstler, berufliche Denker, Erzieher, Bildner, Führer des Volks, zu höchsten Huldigungen entflammt — es ist die der Kriegstaten. Die grauenhaftesten Menschenschlächtereien, Eigentums- und Freiheitsberaubungen, Mißhandlungen, Zerstörungen, sind nicht nur statthaft, sondern geboten und rühmlich, wenn sie im Kriege geschehen und wenn die Täter sich darauf berufen dürfen, daß sie im Dienste des Vaterlandes, auf Befehl ihrer rechtmäßigen Obrigkeit handeln. Weder die Soldaten noch ihre Führer sind gehalten, zu prüfen, ob ihre Obrigkeit, ob ihr Vaterland den Krieg zu einem Zwecke führt, den das Sittengesetzt zuläßt.

„Right or wrong, my country." Das Vaterland hat für seine Söhne immer recht, auch wenn es objektiv unrecht hat, und im befohlenen Dienst mordet, raubt, sengt und wüstet jeder Soldat, verrichtet Schergendienste an harmlosen, unbewaffneten, unschuldigen Fremden, zwingt Gefangene zu Fronarbeit, stiehlt Briefe, die in seine Hand fallen, verhindert grausam zerrissene Familien, einander ein Lebenszeichen zu geben, ohne daß sein Gewissen ihm den leisesten Vorwurf macht, ohne daß er sich bewußt ist, ein Verbrecher zu sein und alle Strafen des Gesetzbuchs zu verdienen. Jede einzelne dieser Handlungen, von einem Individuum für sich und aus eigenem Antrieb verübt, würde ihm die Todesstrafe zuziehen und sie wäre reichlich verdient. Im Kriege gemeinsam auf Beschluß und Befehl einer Regierung begangen, werden sie zu Heldentaten, die den Verüber mit Stolz berauschen, die die Gesamtheit zu Tränen der Begeisterung rühren und die der Jugend als leuchtende Beispiele zur Nachahmung gepriesen werden. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß spätere Zeiten diese Wertung nicht anders beurteilen werden wie wir die der Menschenopfer, der Elterntötung, der Kopfjagd durch andere Gesellschaften. Was heute Tugend ist, wird dann Laster sein; nicht einigen, wie schon jetzt, sondern allen, die das herrschende Sittengesetz anerkennen.

Der Anteil des Gewissens an den Wandlungen der Begriffe Gut und Schlecht ist nicht leicht festzustellen. Da das Gewissen die Stimme der Gesamtheit im Bewußtsein des Individuums ist, so heißt es grundsätzlich gut, was der Gesamtheit recht und löblich scheint. Das Gewissen hat eine babylonische Mutter so wenig gehindert, ihr Kind dem Moloch zu opfern, wie es heute den Durchschnittsbürger abhält, im Kriege jede Soldatenarbeit des Tötens und Zerstörens zu tun. Wenn das Individuum sich in voller Übereinstimmung mit der allgemeinen Meinung weiß, dann lebt es auch mit seinem Gewissen in Frieden. Von diesem ist also ein Anstoß zur Änderung der Sitten, zur Aufrichtung einer neuen Sittlichkeit, zur Verurteilung lang geübter Bräuche nicht zu erwarten. Der Mechanismus der Änderung der herrschenden Anschauungen von Gut und Schlecht ist ein anderer. Über-

all und zu allen Zeiten gibt es Ausnahmenaturen, denen die Fähigkeit eignet, selbständig zu fühlen und zu denken. Für sie hat die Gesamtheit keine beschließende, nur eine beratende Stimme. Die Entscheidung behalten sie in allen Dingen sich selbst vor. In ihrem Bewußtsein ist die Erkenntnis nicht verdunkelt, daß das Wesen der Sittlichkeit Rücksicht auf andere ist, und wo ihnen das jeweilig geltende Sittengesetz der großen Mehrheit gestattet, ja gebietet, sich über diese Rücksicht hinwegzusetzen, da empfinden sie ein Unbehagen, das stumpfe, gedankenlose Nachahmung des allgemeinen Beispiels nicht beruhigt. Sie denken über die Abweichung von der Grundregel der Rücksicht auf den Nächsten nach, sie prüfen ihre Rechtfertigung und sie verdammen sie, wenn ihr Widerspruch gegen das allgemeine Sittengesetz nicht ausgeglichen werden kann. Wenn das Wesen der Sittlichkeit Rücksicht auf den Nächsten ist, so ist der Zweck der Sittlichkeit das gemeine Wohl und diesem Zweck muß das Wesen angepaßt werden, das heißt die Rücksicht auf den Nächsten muß sich der Forderung des Gemeinwohls unterordnen. Der Dieb, der Räuber, der Mörder hat keinen Anspruch auf Rücksicht und man wird auch mit der feinfühligsten Sittlichkeit jeden Zwang gegen den Missetäter für geboten erachten. Tolstois Mahnung: „Widersetze dich nicht dem Bösen" ist nicht mehr Sittlichkeit, sondern deren Aufhebung durch ihre parodistische Übertreibung. So wird auch der Sittlichste keinen Einwand gegen den Krieg erheben, wenn er in Abwehr eines ruchlosen Angriffs zur Verteidigung bedrohter Heime und Herde geführt wird. Kann jedoch eine allgemein geübte und gebilligte Handlungsweise, die Individuen schädigt und über sie Leiden verhängt, nicht durch einen einleuchtenden Vorteil für die Gesamtheit gerechtfertigt werden, dann erhebt sich eine kleine, manchmal winzige Minderheit von Selbstdenkenden gegen den Brauch, fürchtet nicht, sich in heftigen Gegensatz zur allgemeinen Anschauung zu bringen, vertritt das Grundgesetz der Sittlichkeit, nämlich die Rücksicht auf das Individuum, gegen die Ausnahme, nämlich die Vergewaltigung des Individuums zum angeblichen Wohl der Gesamtheit, brandmarkt als unsittlich, was der gemei-

nen Meinung als sittlich gilt, und verkündet die Aufhebung des allen geläufigen Werturteils von Gut und Schlecht über bestimmte Ordnungen von Taten.

Das Auftreten solcher Reformatoren gibt immer Anstoß und erregt Unwillen, der sich bis zu mörderischer Wut steigern kann. Aber gerade diese zornige Entrüstung unterbricht den Automatismus, mit dem die Durchschnittsmenge nach überliefertem Brauche handelt, immer zahlreichere Geister stutzen, lassen sich auf eine Nachprüfung des geltenden Sittengesetzes ein, erschließen sich der Ahnung und allmählich der klaren Erkenntnis, daß es dem Wesen der Sittlichkeit widerspricht, und schwellen die Gemeinde der Neuerer, die gegen das Herkommen eifern. Der Kampf dauert lang und wird mit Grausamkeit geführt. Die Prediger der neuen Moral scheinen den Anhängern der alten Sittenverderber und Verbrecher. Sie erleiden Verfolgungen und Beschimpfungen, sie müssen nicht selten Blutzeugenschaft ablegen, sie bleiben jedoch immer Sieger, wenn ihre Lehre mit der Logik der Grundregeln des Sittengesetzes übereinstimmt. Das ist die Geschichte der Abschaffung der Menschenopfer, der Blutrache, der Sklaverei, der gerichtlichen Folter, des Glaubenszwanges. Wer mit offenen Augen um sich blickt, der bemerkt, daß die gesittete Menschheit gegenwärtig mitten im Aufnahmeverfahren des Prozesses der Staatsallmacht, des Krieges, des Ausbeutungsrechtes der wirtschaftlich Starken, der Frauenrechte, der Geschlechtsmoral, des Strafsystems steht. Die Anwälte einer neuen Sittlichkeit müssen sich noch die entehrendsten Bezeichnungen gefallen lassen. Wer das Individuum gegen die Vergewaltigung durch den Staat verteidigt, ist ein Anarchist und verdient Galgen und Rad. Wer die Unsittlichkeit des Krieges behauptet, gehört zur Rotte des vaterlandslosen Gesindels, für die keine Verachtung zu tief und keine Strafe zu hart ist. Wer den Zweikampf verwirft, ist ein ehrloser Feigling, der sich aus dem Umgang mit anständigen Leuten ausschließt. Wer das Frauenrecht auf Mutterschaft anerkennt, der ist ein abgefeimter Gelegenheitsmacher der Unzucht. Wer das bestehende Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit als eine heuchlerische

Fortsetzung der Sklaverei anklagt, der ist ein unwissender Hetzer oder ein Gesellschaftsfeind. Wer aus dem Gesetz den Gedanken der Strafe als rückständig und unwissenschaftlich ausgeschaltet sehen und nur den Gesichtspunkt der Gesellschaftsverteidigung gelten lassen will, der faselt aus Empfindelei, entwaffnet die Gerechtigkeit und liefert das Gemeinwesen den Verbrechern aus. Der Ausgang des Kampfes ist indes nicht zweifelhaft. Die Einrichtungen, die Ausnahmen vom Sittengesetz der Rücksicht auf den Nächsten darstellen, müssen weichen. Obschon sie heute für moralisch gelten, ja die Moral selbst sind, werden sie morgen als unmoralisch empfunden und von allen sittlich fühlenden Menschen verabscheut werden. So ändern die Begriffe Gut und Schlecht allmählich ihren Inhalt, die Anschauungen vom Sittlichen und Unsittlichen sind in beständigem Flusse und feststehend ist nur die Erkenntnis, daß das menschliche Handeln der subjektiven Willkür und Laune entzogen und unter den Zwang einer von der Gesamtheit aufgerichteten Regel gestellt werden muß, die sich aber durch eine Lebensnotwendigkeit der Gesellschaft zu rechtfertigen hat. Jede Durchsicht der sittlichen Werte beginnt mit einem Ärgernis und endet mit einer Verfeinerung und Vertiefung des sittlichen Fühlens. Hier sollte vorläufig nur das Schema der Entwicklung und Wandlungen der moralischen Anschauungen gezeigt werden. Die Frage des sittlichen Fortschritts wird später ausführliche Behandlung finden.

Ich fasse die Ausführungen dieses Abschnittes zusammen. Die Moral ist nicht transzendental, sondern immanent, sie ist eine Gesellschaftserscheinung und auf den Kreis der Lebewesen beschränkt. Ihre Anfänge treten in tierischen Gesellschaften auf, ihre Entwicklung findet sie in der Menschheit. Voraussetzung dieser Entwicklung ist die Fähigkeit, sich Künftiges vorzustellen, da das sittliche Handeln von der Abschätzung seiner Wirkungen und Folgen, also von der Vorstellung eines Künftigen bestimmt wird. Die Moral hat einen positiven, konkreten Zweck. Sie macht den Bestand der Gesellschaft möglich, die unter den gegebenen Verhältnissen unseres Planeten die unerläßliche Bedingung der Lebens-

erhaltung jedes Individuums ist, und ist aus dem Selbsterhaltungsbedürfnis der Gattung entstanden. Ihr Wesen ist Rücksicht auf den Nächsten, da ohne sie ein Zusammenleben der Individuen, also eine Gesellschaft, unmöglich wäre. Könnten die Individuen vereinzelt ihr Dasein fristen, hätte eine Moral nie entstehen können. Die Begriffe Gut und Schlecht bezeichnen die Handlungen, welche die Gesellschaft als für sich nützlich oder schädlich empfindet. Da das sittliche Handeln Rücksicht auf den Nächsten bedeutet, stellt es sich oft oder immer in Gegensatz zur Selbstsucht, das heißt zu den unmittelbaren, triebhaften Drängen und ist zunächst mit Unlustgefühlen betont. Das Lustgefühl der Befriedigung tritt erst später, durch Gewohnheit und Reflexion hinzu, als Begleiter der Vorstellung vom Verdienst und von der Löblichkeit des Sieges über sich selbst. Das Gewissen ist die Stimme der Gesamtheit im individuellen Bewußtsein. Der Begriff der Pflicht ist die subjektive Vorstellung der Rechte des Nächsten, der Begriff des Rechts die subjektive Vorstellung der Pflicht des Nächsten gegen uns. Die Moral ist nichts Absolutes, sondern etwas Relatives, das fortwährender Wandelung unterworfen ist. Die Moral als etwas Kosmisches, Ewiges, Unwandelbares zu verkünden, das weder auf Nutzen noch auf Vergnügen oder Glück abzielt, sondern sein eigener Zweck ist, ist barer anthropomorphischer Aberglaube.

III.

Der biologische Anblick der Moral

Sittlichkeit ist ein Zwang, dem die Gesamtheit jedes ihrer Mitglieder unterwirft. Sie fordert vom Individuum das Opfer seines flüchtigen Augenblicksbehagens zugunsten seiner allgemeinen Wohlfahrt, die von derjenigen der Gesamtheit bedingt ist. Sie untersagt ihm das Vergnügen der Befriedigung seiner Gelüste, um ihm durch diesen unbequemen Verzicht den Zustand des dauernden Wohlbefindens zu bereiten. Subjektiv empfunden und beurteilt ist die Sittlichkeit also immer eine Einschränkung der Willkür, eine Zügelung des Verlangens, ein Widerstand gegen Neigungen und Begierden, eine Schmälerung, eine Unterdrückung der Freiheit oder sagen wir der Zügellosigkeit des Handelns. Ehe die Sittlichkeit der Gesamtheit Nutzen gewährt, stört und belästigt sie das Individuum, bereitet sie ihm eine Unlust, die sich zu heftigem Schmerz steigern kann. Daß sie eine Lebensbedingung der Gesellschaft und daß die Gesellschaft seine eigene Lebensbedingung ist, begreift das Individuum erst durch eine Überlegung, zu der es nicht immer fähig ist; daß sie unangenehm, mühselig, streng, ja feindlich ist, empfindet es unmittelbar vor jeder Prüfung und allem Nachdenken. Die Herrschaft, die die Sittlichkeit gleichwohl über die Handlungen und in vielen Fällen sogar über die verborgensten Gedanken des Individuums ausübt, hat auf den ersten Blick etwas paradoxales. Es ist nicht ohne weiteres einleuchtend, daß das Individuum dauernd gegen sich selbst

Partei nimmt und seinen ursprünglichsten Strebungen abwehrend, mißbilligend, Einhalt gebietend entgegentritt. Sittliches Handeln wäre verständlich, wenn die Gesamtheit immer mit Machtmitteln bei der Hand wäre und mit materieller Gewalt das Individuum nötigen könnte, seine Lust ihrem Interesse hintanzusetzen. Das Individuum wartet aber das polizeiliche Einschreiten der Gesamtheit nicht ab. Es zeigt sich selbst die einschüchternde Schutzmannsmiene. Es erhebt gegen sich selbst den drohenden Stock. Es teilt sich in zwei Wesen, von denen das eine seinen Antrieben folgen möchte, während das andere es hart zügelt, von denen das eine ein bäumendes, oft störriges Roß, das andere ein Reiter mit Trense, Gerte und Sporen ist. Diese Verdoppelung des Ichs, dessen eine Hälfte ihre Herrschaft über die andere aufrichtet, deren eine sie selbst zu bleiben bemüht ist, während die andere sich ihres Selbsts entäußert, sich selbst verleugnet, ist der innere Vorgang, dessen Ergebnis als sittliches Handeln sichtbar wird. Er verlangt eine Untersuchung und Erklärung. Es muß gezeigt werden, wie der Organismus aus sich selbst die Fähigkeit entwickeln konnte, seine eigene elementare Tätigkeit zu lähmen oder gänzlich aufzuheben, wie die Sittlichkeit im Stande war, sich in den allgemeinen Plan der Lebensvorgänge zu integrieren.

Der Mechanismus, mittels dessen der wertende, vorausschende und urteilende Verstand der ersten Bewegung des Triebes Einhalt tut, ist die Inhibition oder Hemmung. Ohne Inhibition wäre sittliches Handeln unmöglich. Der Verstand hätte kein Mittel, dem Drang des Organismus Wege zu weisen und Regeln vorzuschreiben. Es würde ihm an dem Werkzeug fehlen, seine Einsicht gegen das Verlangen der Sinne durchzusetzen. Er besäße keine Waffe, um sein Wesen zu Handlungen zu zwingen, die dessen organischen Strebungen widerstehen. Ohne Inhibition würde das Individuum niemals den Forderungen der Gesamtheit den Vortritt vor seinen eigenen gestatten und sich Unlustgefühle bereiten, um ihr zu gefallen. Die Inhibition war die organische Voraussetzung des Moralphänomens. Die Sittlichkeit mußte sie im Individuum vorfinden, um sich in seinem

Geistesleben häuslich einzurichten, bei der Auslese schöpferische, regierende und ausübende Gewalt zu gewinnen, beim Durchschnitt zu einer ohne Nachdenken und Anstrengung befolgten Gewohnheit zu werden. Sie eignete sich eine vorbestehende organische Anlage an, um sie für ihre Zwecke zu verwenden. Organische Anlagen sind aber nicht bei allen Individuen gleich. Sie sind mehr oder weniger vollkommen; sie können auch ganz fehlen. Und in der Tat: nur Individuen mit hoch entwickelter Inhibition sind jener heldischen Sittlichkeit fähig, die sie von den Schwächen des Fleisches befreit und von den Forderungen des Leibes unabhängig macht; solche, bei denen sie mangelhaft ausgebildet ist, entziehen sich ihr gänzlich; die Sittlichkeit hat auf sie keine Macht. Was man Charakter nennt, ist im Grunde die Bezeichnung der Leistungsfähigkeit der Inhibition. Ihre Schwäche heißt Charakterlosigkeit, und von Charakterstärke spricht man, wenn sie gut arbeitet. Der Wille bedient sich der Inhibition. Mit ihrer Hilfe lenkt er die lebende Maschine in bestimmter Richtung und hält sie zur Ausführung gegebener Aufgaben an. Auf den ersten Blick scheint es vielleicht nicht einleuchtend, daß aus einer Hemmung, die etwas Negatives ist, positive Taten hervorgehen können. Wenn man indes die vom Willen geforderten und durchgesetzten Handlungen psychologisch analysiert und auf ihre organischen Ursprünge zurückführt, wird man in der Regel finden, daß ihre ersten Elemente die Verhinderung triebhafter Regungen waren und der Impuls zu positiven Anstrengungen nur die vom Willen vollzogene Umkehrung jener Regungen in ihr Gegenteil bedeutete. Einige Beispiele mögen diesen psychischen Vorgang verdeutlichen. Winkelried, der bei Sempach in der Schlachtreihe der Panzerreiter eine Gasse reißt, indem er die Stahlspitzen ihrer Lanzen in seiner Brust begräbt, wird zu dieser hohen Tat der Selbstopferung dadurch fähig, daß er den mächtigsten aller Triebe, den der Selbsterhaltung, durch eine gewaltige Willensanspannung hemmt und alle Energien seines Organismus, die auf die Flucht vor der Gefahr gerichtet sind, zwingt, die Gefahr herauszufordern, sich ihr ganz und gar auszuliefern. Der Verliebte, der seine

Leidenschaft überwindet und auf ihren Gegenstand verzichtet, weil die Angebetete die Braut seines besten Freundes ist, beginnt mit der entschlossenen Inhibition des Dranges, der ihn zur Geliebten reißt, und gelangt durch die Unterdrückung seines Verlangens zu der Entsagung, die sich in positiven Handlungen ausdrückt, im Abbruch eines beglückenden Verkehrs, in der Vermeidung von Begegnungen, die die Heilung der Herzenswunde verhindern würden usw. Der tapfere Retter, der sich ins Wasser stürzt, um einen Ertrinkenden aus den Fluten zu holen, oder in ein brennendes Haus dringt, um ein bedrohtes Menschenwesen aus der Glut zu reißen, kämpft zunächst die natürliche bange Scheu vor den Drohungen der Wellen und der Flammen in sich nieder und erst nach der Hemmung der kräftigen Tendenz zu Vermeidung des unheimlichen Abenteuers erlangt er von seinen Muskeln, daß sie dem Impuls zur lebensrettenden Tat gehorchen.

Die Inhibition ist also die organische Unterlage der Sittlichkeit, nicht nur derjenigen, die in der Unterlassung bestimmter Handlungen besteht, sondern auch der werktätigen Tugend. Sie ist aber eine Einrichtung, die der Organismus für seine eigenen Zwecke, zur leichtern und bessern Erhaltung des eigenen Lebens, zur Steigerung seiner Wirkungsfähigkeit ausgearbeitet hat. Die Sittlichkeit bedient sich dieser von ihr vorgefundenen Einrichtung für die Zwecke der Gesamtheit, und oft gegen das unmittelbare Interesse des Individuums, zu dessen Förderung sie doch bestimmt ist. Das Individuum würde indes diese zweckwidrige Verwendung, man möchte geradezu sagen diesen geschickten Mißbrauch einer seiner organischen Fähigkeiten nicht ertragen, wenn die Auslieferung des Inhibitionsmechanismus an die Sittlichkeit nicht dennoch lebensfördernd wäre, also in der Richtung der biologischen Aufgabe der Inhibition läge. Durch ihre Aufpfropfung auf eine vorbestehende organische Einrichtung wird die Sittlichkeit selbst zu einer solchen, sie tritt in den Kreis der biologischen Vorgänge innerhalb des individuellen Organismus, sie hört auf, ein reines Gesellschaftserzeugnis zu sein, das dem Individuum trotz seiner Unlust

zu seiner Belästigung aufgenötigt wird, sie erhält den Charakter einer Differenzierung der Inhibition zu dem Zwecke, dem Individuum die Anpassung zum Leben inmitten einer Gesellschaft zu erleichtern oder erst zu ermöglichen,.

Daß unter den heutigen Bedingungen unseres Planeten das menschliche Individuum nur in Gesellschaft leben kann, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Und da es in der Gesellschaft nur leben kann, wenn es sich ihren Satzungen von Gut und Schlecht unterwirft, so ist die Sittlichkeit, die es zu dieser Unterwerfung anhält, für es lebensfördernd, ja lebenserhaltend. Es soll jetzt gezeigt werden, daß die Inhibition, von der die Sittlichkeit eine Differenzierung ist, die dem Individuum die Anpassung an die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens erleichtert, für das Individuum biologisch von höchstem Werte ist.

Die niedrigsten Formen des Lebens, die unserer Beobachtung zugänglich sind, zeigen nichts, was als Inhibition gedeutet werden kann. Alle Einwirkungen der Umwelt, die sie nicht gleichgültig lassen, lösen eine sich immer gleichbleibende Gegenwirkung aus. Sie antworten auf jeden Reiz mit einem Reflex, in dem sich nichts offenbart, was man als Willensbetätigung anzusprechen das Recht hätte. Die Reaktion folgt mit streng gesetzmäßigem Automatismus auf die Aktion und zwischen die beiden Vorgänge schiebt sich nichts ein, was den Schluß gestatten würde, daß in dem Kleinlebewesen eine Kraft, eine Fähigkeit waltet, die die Reaktion auf den äußern Reiz aufhalten, abstufen, umwandeln könnte. Wie Eisenfeilspäne immer in derselben Weise der Anziehung eines Magneten gehorchen, wie gewisse Quecksilberverbindungen unter einem Schlag mit einem Knall aufflammen, wie Eis bei der Erwärmung zu Wasser schmilzt und Wasser bei einem bestimmten Punkt der Abkühlung zu Eis erstarrt, so suchen Kleinlebewesen gewisse Strahlen des Farbenspektrums, gewisse Temperaturen, gewisse chemische Verhältnisse und fliehen andere. Das tun nicht nur einzellige Organismen, sondern auch noch verhältnismäßig hoch entwickelte Tiere wie die Daphnien, die sich in einem durch ein Prisma belichteten Wasserbehälter am violetten

Ende des Spektrums sammeln, wie die Asseln, die das Licht scheuen und sich vor ihm in dunkle Spalten flüchten, wie die Mücken, die die Sonne anzieht und die scharenweis in ihren Strahlen tanzen. Freilich begegnen wir einer ähnlichen Erscheinung selbst beim Menschen. Auch wir suchen im Winter und Frühling die Sonne, im Sommer den Schatten, in der kalten Jahreszeit zieht uns der geheizte Ofen an, üble Gerüche jagen uns in die Flucht, süße Blumendüfte halten uns fest. Diesen Anziehungen und Abstoßungen liegen gleichfalls einfachste automatische Reflexe zu Grunde, ganz wie bei den Asseln, den Dahpnien, den Mücken. Nur sind wir imstande, die Reflexe zu beherrschen und zu unterdrücken, was die untergeordneten Tiere anscheinend nicht können. Anthropomorphisches Denken verführt uns leicht, die Vorgänge, die wir bei niederen Lebewesen beobachten, für Willenshandlungen zu halten. Wir treten im Winter zum Ofen, weil uns dies angenehm ist, können uns aber auch von ihm entfernen, wenn die Pflicht uns in die Straßenkälte ruft. Es liegt nahe, sich vorzustellen, daß auch Kleinlebewesen Lust- und Unlustgefühle empfinden, daß sie sich jene zu verschaffen und zu erhalten, daß sie diese zu vermeiden suchen, daß die Daphnie dem violetten Licht zustrebt, weil ihr dieses gefällt, daß die Assel sich der Helle entzieht, weil sie ihr widerwärtig ist, daß bei ihnen ein Bewußtsein schmeichelnde und verletzende Eindrücke wahrnimmt und unterscheidet, ein Wille, von diesen Eindrücken bestimmt, auf sie mit angemessenen Gegenwirkungen antwortet. Dieser Neigung, die uns bekannten Vorgänge im menschlichen Bewußtsein auch bei niedrigen Tieren, selbst bei einzelligen Lebewesen vorauszusetzen, haben auch ausgezeichnete Geister nicht widerstanden. Wilhelm Roux führt uns in eine „Protistenpsychologie" ein und Wilhelm Kleinsorge geht so weit, das Vorhandensein einer „Zellularethik" zu behaupten und sich der Forschung ihrer Gesetze zu widmen. Die Arbeiten dieser beiden Biologen sind fesselnd wie das schönste Zaubermärchen, aber sie sind wahrscheinlich Schöpfungen einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft wie diese. Nüchternere und erfindungsärmere Forscher haben in den

Lebensäußerungen der Protisten und der Zellen keine Psychologie und keine Ethik gesehen, sondern Wirkungen der allgemeinen chemischen und physikalischen Gesetze, die auch den nicht organisierten, unbelebten Stoff beherrschen. Auf diese Gesetze führen sie die eine anthropomorphisch gerichtete Phantasie zu Irrtümern verlockenden Tropismen der Kleinlebewesen zurück, das heißt ihren Zug zu mäßiger Wärme, zu bestimmten Belichtungen, zu schwach alkalischen Flüssigkeiten oder Zuckerlösungen, ihre Flucht vor Säuren, vor Hitze, vor ultravioletten Strahlen. Die kleinen Organismen gehorchen ihren Tropismen wahrscheinlich ebensowenig aus Lust- und Unlustgefühlen wie die Eisenfeilspäne der Anziehung des Magneten. Sie fliegen ihm nicht zu, weil es ihnen angenehm ist, die einander abstoßenden Metallplättchen eines Elektroskops fahren nicht auseinander, weil ihre Berührung ihnen mißfällt. Alle Formen des Tropismus, Chemo-, Thermo-, Photo-, aktiver, passiver Tropismus, lassen erkennen, daß die Kleinlebewesen willen und widerstandslos den Einwirkungen der Naturkräfte gehorchen, nicht anders als wenn sie unbelebte Stoffteilchen wären.

Die mikroskopische Forschung verzeichnet manche Erscheinung, die man als Lebensäußerung ansprechen möchte, die jedoch keine solche sein kann, da sie auch bei dem unbelebten Stoff auftritt. Die Brownschen Bewegungen sind rhythmische molekulare Ortsveränderungen, die nicht von einem mechanischen Anstoß aus der Umgebung, einer Strömung in der das beobachtete Objekt umgebenden Flüssigkeit abhängen, sondern von diesem Objekt, meist Quecksilberkügelchen in feinster Verteilung, ausgehen. Ein winziges Chloroformtröpfchen, das in eine Flüssigkeit von verschiedener Dichtigkeit eingetragen ist, benimmt sich genau wie ein einzelliger Organismus. Es streckt Pseudopoden aus, krümmt sie, zieht sie wieder ein. Die Pseudopoden scheinen Stoffteilchen, denen sie begegnen, abzutasten, zu prüfen, sich lebhaft von ihnen zu entfernen oder sie zu umgeben und dem Tröpfchen einzuverleiben. Das sieht zum Verwechseln dem Bilde ähnlich, das eine lebende Zelle darbietet

und das bei ihr Ernährungsvorgänge bedeutet, von denen beim Chloroformtröpfchen keine Rede ist. Bei diesem handelt es sich einfach um Wirkungen der Oberflächenspannung, das heißt um das gesetzmäßige Verhalten des Stoffes unter dem Walten der Naturkräfte, deren Studium die Aufgabe der Physik und Chemie ist.

Ein voraussetzungsloses Denken zieht aus diesen Erscheinungen einen andern Schluß als ein von der anthropomorphischen Täuschung beherrschtes. Es sucht nicht in das scheinbar einem innern Antrieb gehorchende Schwärmen der Quecksilbermolekel oder das Suchen und Tasten eines Chloroformpseudopoden ein dumpfes, dämmerndes Leben hineinzugeheimnissen, sondern es begreift im Gegenteil das Leben als ein Walten der Naturkräfte unter den von einem Organismus geschaffenen Bedingungen, als das automatische Arbeiten eines maschinellen Apparats, dem die Naturkräfte die Triebkraft liefern. Gleichartigkeit der Erscheinungen beim unbelebten Stoff und bei elementaren Organismen scheint allerdings die Folgerung zu rechtfertigen, daß die Unterscheidung zwischen unbelebtem und belebtem Stoff willkürlich ist, daß es nur Kräfte, oder vielleicht eine einzige Kraft, das heißt eine Bewegung im Weltall gibt, die sich unter den mannigfaltigsten Formen betätigt, von denen das Leben eine ist. Der moderne Monismus ist zu dieser Folgerung gelangt, doch nicht er allein. Lange vor ihm hat es eine Philosophie gegeben, die alle kosmischen Energien als eine Einheit auffaßte, und es ist eigentlich nur ein eigensinniger Streit um Worte, wenn die Hylozoisten das Weltall als etwas Lebendes ansahen und allem Stoff, allen Atomen, aus denen der Stoff sich zusammensetzt, Leben zuschrieben, während die Materialisten alles Leben als ein Spiel von Kraft im Stoff ansprachen. Im Grunde meinen Hylozoisten und Materialisten das nämliche, nur daß jene die Kraft Leben und diese das Leben Kraft nennen, wie sie sich auch von den Pantheisten nur darin unterscheiden, daß diese dem auch von ihnen angenommenen Allleben (wie Spinoza es ausdrückt: „Omnia quamvis diversis gradibus animata sunt") den majestätischen Titel Gott verleihen.

Die Frage: was ist das Leben? ist die größte, die der menschliche Verstand sich vorlegen kann. Sie quält ihn seit Jahrtausenden und er hat heute so wenig eine Antwort gefunden wie am ersten Tage. Die am häufigsten wiederholte Definition lautet: das Leben ist die Fähigkeit gewisser Körper, auf Reize zu reagieren, sich zu ernähren und sich fortzupflanzen. Das ist eine Feststellung von Beobachtungstatsachen, doch keine Erklärung. Es besagt, daß wir ein Verhalten von Körpern kennen, das sie von anderen unterscheidet; weshalb sie sich aber anders verhalten als andere, was das Besondere ist, was bei gewissen Stoffverbindungen hinzutritt und bei anderen fehlt, das ist ein undurchdringliches Geheimnis. Die Wissenschaft hat die Lösung des Problems mit den mannigfaltigsten Methoden versucht. Es erschien ein Triumph der Forschung, daß Woehler den Harnstoff herstellte, daß die Chemie später Kohlehydrate erzeugte, daß Fischer auf dem Wege ist, die Synthese des Eiweiß zu finden. Was ist mit diesen Entdeckungen gewonnen? Wir bringen dieselben Verbindungen zustande wie die lebende Zelle. Das ist zweifellos eine interessante Errungenschaft, doch ihr Erkenntniswert ist äußerst gering. Denn wir gelangen zur Erzeugung des Zuckers, des Harnstoffs, der Amine auf ganz anderem Wege wie die lebende Zelle und wer die Artikel nachahmt, die aus einer Werkstatt hervorgehen, der hat noch nichts über den Arbeiter ausgesagt, der in der Werkstatt schafft. Man hat die Grenzlinien zwischen dem Leben und der Leblosigkeit zu verwischen geglaubt, indem man elementare Lebenserscheinungen beim unbelebten Stoffe nachwies, die Brownschen Bewegungen bei kleinsten Stoffteilchen, das Wachsen der Kristalle, die in eine Lösung ihrer eigenen chemischen Zusammensetzung versenkt werden, die Kristallisation selbst, die eine Art einfachster Organisation des Stoffes darstellt und jedenfalls das Walten einer regelnden und ordnenden Kraft verrät, den Drang zu gegenseitiger Verbindung bei gewissen Stoffen, den man ihre Wahlverwandtschaft genannt hat. Diese Bezeichnung ist indes nur ein dichterisches Gleichnis, das niemand buchstäblich nehmen wird, das Wachsen der Kristalle in ihrer Mutterlauge ist ein

mechanischer Niederschlag auf ihre Oberfläche, eine äußere Anlagerung von gleichartigem Stoff, nicht eine Vergrößerung durch Einverleibung solchen Stoffes, also durch Nahrungsaufnahme, diese und ähnliche Feststellungen genügen nicht zur sichern Begründung der freilich verführerischen Annahme, daß das Leben eine Ureigenschaft des Stoffes ist, daß es überall vorhanden und nur in seiner Intensität abgestuft ist, daß also der scheinbar unbelebte Stoff sich von den Lebewesen nicht qualitativ, nur quantitativ unterscheidet, daß das Leben in ununterbrochener Linie von dem Metall- oder Felsblock, in dem es völlig verdunkelt ist, bis zum Menschen, dem höchstentwickelten der uns bekannten Organismen, reicht und an einem bestimmten Punkt seiner Ausdehnung sich in einer Form offenbart, die keine Unterscheidung zwischen dem organisierten und dem nicht organisierten Stoff gestattet.

Wie das Wesen, so ist auch der Ursprung des Lebens uns tief unbekannt. Jahrtausendelang hat man leichtblütig angenommen, daß unter gewissen, nicht sicher bestimmten Umständen das Leben von selbst entsteht. Pasteur hat gezeigt, daß eine generatio spontanea nicht festgestellt werden kann, daß jedes Lebewesen von einem andern Lebewesen, einem Elternorganismus abstammt und die alte Physiologie recht hatte, ihr „omne vivum ex ovo" als ein Gesetz zu verkünden, obschon sie es nur erraten, doch nicht experimentell begründet hatte. Nur halblaut wagen noch manche schwer zu überzeugende Kritiker einzuwenden, Pasteurs Arbeiten und alle Feststellungen der Mikrobiologie täten nicht zwingend dar, daß nicht unter Bedingungen, die wir heute in unseren Laboratorien nicht verwirklichen können, dennoch Leben aus unorganisiertem Stoffe entsteht. Darauf gibt es keine Antwort. Ein Versuch ist in der Tat nur für die Umstände, unter denen er vorgenommen wird, beweiskräftig, nicht aber für andere. Alles, was man mit Bestimmtheit sagen kann, ist, daß auf Erden das Entstehen von Leben ohne nachweisbaren Elternorganismus nie beobachtet worden ist. Darüber hinauszugehen und zu versichern, daß eine generatio spontanea überhaupt nicht möglich ist, weder unter irdischen noch unter

außerirdischen Bedingungen, ist Willkür, ebenso wie die Behauptung, daß sie wohl möglich ist. Die Anhänger der Annahme, daß Leben sich aus dem Leblosen entwickeln kann, glaubten lange zu triumphieren, indem sie ausführten: „Gegenwärtig gibt es auf unserm Planeten Leben; unser Planet ist nach der Kant-Laplaceschen Hypothese aus kosmischem Nebel gebildet und durch einen glühend flüssigen Zustand hindurchgegangen; in diesem Zustand ist Leben unmöglich; also muß das Leben nach der Abkühlung der Erde eines Tages von selbst entstanden sein; entweder ist demnach die Kant-Laplacesche Hypothese falsch, oder die Behauptung, daß Leben nur von Leben abstammen kann, ist es; die zwei Annahmen schließen einander aus." Diese Folgerung stellt uns nicht mehr vor eine unüberwindliche Schwierigkeit. Man hat beobachtet, daß Sporen, die monatelang auf dem Kältegrad von gefrorenem Wasserstoff, also ganz nahe dem absoluten Nullpunkt, gehalten wurden, ihre Keimkraft bewahrten und sich entwickelten, wenn sie in eine günstige Temperatur zurückgebracht wurden. Sie würden also auf dem Weg von einem Himmelskörper zum andern durch die Kälte des Weltraums nicht getötet werden und auf einem noch unbelebten Stern die Aussaat des Lebens sein. Daß aber im Weltraum feinste Stoffteilchen in großer Menge schweben und sich auf die Himmelskörper niederschlagen, beweist der kosmische Staub, den die Polforscher auf der Oberfläche des Polarschnees und Eises gesammelt haben. Die Erde kann also sehr wohl glühend flüssig gewesen sein und gleichwohl aus dem Weltraum Lebenskeime empfangen haben, die sich entwickelten und vervielfältigten, als die Erdrinde genügend ausgekühlt war, um ihnen die Bedingungen ihres Daseins zu bieten, und die die Ahnen alles heutigen in einer Evolution von Jahrhundert-Millionen ausgebildeten Lebens auf Erden geworden sind. Damit wäre der Ursprung des Lebens auf Erden erklärt, doch nicht auch der des Lebens überhaupt. Die Keime, die als Lebensträger von einem ältern Himmelskörper zu einem jüngern reisen, müssen auch von Eltern abstammen und wenn wir ihren Stammbaum noch so unermeßlich verlängern, führt er uns doch zuletzt an das Dilemma:

entweder ist das Leben doch einmal aus dem Leblosen entstanden, und was irgendeinmal geschehen ist, muß auch heute und immer geschehen können, oder das Leben ist überhaupt nie entstanden, es ist immer gewesen, es ist ewig wie der Stoff, es schlingt in Formen, deren Mannigfaltigkeit wir nicht ahnen können, seine Fäden ohne Anfang und ohne Ende durch die Unendlichkeit. Von diesen beiden Annahmen steht die zweite unserer heutigen Weltanschauung unvergleichlich näher. Wir halten den Stoff, aus dem das Weltall sich aufbaut, für ewig. Es kostet keine größere Anstrengung, auch das Leben für ewig zu halten. Der Begriff der Ewigkeit ist für uns freilich unvorstellbar; er ist eine Ahnung, die sich ein Wort, ein Lautbild ohne bestimmten Inhalt, geschaffen hat; doch innerhalb des Unbegreiflichen ist für beide Halbdunkelheiten, die Ewigkeit des Stoffes und die Ewigkeit des Lebens, gleichmäßig Platz.

Das Rätselhafteste am Lebensrätsel ist indes nicht das Leben selbst, das eine Art des Seins und weder verständlicher noch unverständlicher ist als das Sein des Unbelebten, des Steins, des Wassers, der Luft, es ist das Bewußtsein. Descartes beweist sich selbst sein Dasein damit, daß er denkt. Das Leben muß von Bewußtsein begleitet sein, um das Lebende zu überzeugen, daß es ist. Die Formel: „cogito ergo sum" wird seit Jahrhunderten bewundert. Sie ist auch bestechend. Aber wie viele Fragen läßt sie unbeantwortet! Hat sie das Recht, ein Leben zu leugnen, das sich nicht selbst denkt? Muß sie nicht durch den Beweis vervollständigt werden, daß es kein Leben ohne Denken, das heißt ohne Bewußtsein gibt, daß das Bewußtsein die unerläßliche Ergänzung des Lebens ist? Und vor allem: schuldete Descartes uns nicht eine Erklärung dessen, was Denken, was Bewußtsein ist?

Ich will versuchen, dem Verlangen, das Descartes unerfüllt läßt, zu genügen. Eins muß ich vorausschicken. Jede Definition des Bewußtseins hat ein Postulat: das Leben. Wenn man sich zur Not Leben ohne Bewußtsein vorstellen kann, so ist Bewußtsein ohne Leben schlechterdings unvorstellbar. Zu erklären, was Leben ist, unternehme ich hier so wenig wie weiter oben. Wir müssen es als ein Gegebenes

hinnehmen. Das Bewußtsein nun ist die Subjektivierung des Objektiven, die Verinnerlichung des Äußern. Wenn in dem Lebewesen ein Bild seiner Umwelt sich ausarbeitet, so nimmt es in sich auf, was nicht ein notwendiger Bestandteil von ihm ist. Wohlverstanden: die innere Abspiegelung ist nicht als Stoffaufnahme zu verstehen. Sie ist ein Verhalten des Stoffes, aus dem das Lebewesen aufgebaut ist. Aber das Spiegelbild der Außenwelt im Innern des Lebewesens bedeutet gleichwohl ein Eindringen jener in dieses. Dieses Spiegelbild, das den Wandlungen der Außenwelt folgt und sie im Innern des Lebewesens wiederholt, ist das Bewußtsein. Es kann schattenhaft und verschwommen oder deutlich und scharf sein, es kann rasch wechselnd entstehen und vergehen und es kann als Erinnerung festgehalten werden, es kann mehr oder weniger von der Außenwelt widerspiegeln: das Bewußtsein ist dann dumpfer oder klarer; es hat einen dürftigern oder reichern Inhalt, es bewahrt die Bilder einer kürzern oder längern Folge von Zuständen der Umwelt. Zwischen der Ernährung, die als eine der wesentlichen Erscheinungen des Lebens angesprochen wird, und dem Bewußtsein besteht ein überraschender Parallelismus. Beide sind eine Aufnahme von Außenwelt in den Organismus; die Ernährung ist eine Einverleibung von Stoff, das Bewußtsein eine solche von Reizen. Bei der Ernährung verdaut der Organismus kleine Mengen der Außenwelt; im Bewußtsein verdaut er die Außenwelt in ihrer Gänze.

Dieser Parallelismus ist kein bloßes Geistesspiel. Er führt, wenn man ihn verfolgt, zu bedeutungsvollen Ahnungen, wenn nicht Erkenntnissen. Was von der Außenwelt in das Innere des Organismus eindringt, was aus Objekt Subjektives wird, das ist Schwingung, Bewegung, Kraft. Ist der Stoff, der als Nahrung aufgenommen wird, in letzter Reihe etwas anderes? Wir stoßen hier auf die letzten Fragen der Physik, auf die verschiedenen Hypothesen über die Natur der Kraft und des Stoffes, auf die Annahmen, daß es außer dem Stoff Äther gibt, oder daß Äther eine andere, subtilere Form des Stoffes ist, oder daß weder Stoff noch Äther existieren, sondern die Atome, aus denen alles aufgebaut ist,

aus Elektronen bestehen, die Kraftzentren, Bewegungen ohne stofflichen Träger sind. Wir können alle diese Hypothesen, von denen die letzte einem Menschenverstand undenkbar ist, auf sich beruhen lassen. Hier ist nicht der Ort, sie zu erörtern. Aber das Verhalten des lebenden Organismus gegen die Außenwelt, aus der er Nahrung und Reize aufnimmt, um sie als Kraft zum Betrieb des Lebensmechanismus zu verwerten und in Bewußtseinsinhalt umzuwandeln, unterstützt eigentümlich die Vermutung, daß Kraft und Stoff nicht nur unzertrennlich, sondern daß sie identisch sind, daß wir in ihnen ein Prinzip zu suchen, sie vielleicht als ein Prinzip anzusehen haben, das von derselben Natur sein muß wie das Bewußtsein, da es sich sonst nicht in dieses umwandeln könnte.

Die Vorrichtung, durch die die Außenwelt als Abbild in das Innere eines Lebewesens eindringt, sind die Sinne. Ehe die Sinne differenziert sind, hat das Lebewesen eine allgemeine Empfindlichkeit: es ist reizbar, das heißt es erfährt unter der Einwirkung der Außenwelt eine Umgruppierung seines Zellenprotoplasmas, die chemische und dynamische Folgen auslöst. Die chemischen Folgen des Reizes sind ein Ana- oder Katabolismus, ein Auf- oder Abbau des Zelleninhaltes, die dynamischen eine Bewegung, die bei den niedrigsten Formen des Lebens rein mechanisch ist, bei den höheren das Lebewesen der äußern Einwirkung anpaßt, das heißt es so zu dieser einstellt, daß es sie möglichst lang und kräftig erfährt oder es ihr entzieht. Das Lebewesen kann keinen Reiz erfahren und beantworten, ohne daß es diesen Reiz in sein Inneres aufnimmt und umwandelt, in einen chemischen Vorgang oder eine Bewegung umsetzt. Dieser innere Vorgang ist bereits eine Subjektivierung des Objektiven, ein Eindringen der Außenwelt, also ein elementares Bewußtsein. In dem Maße, wie die allgemeine Empfindlichkeit sich zu einer spezifischen differenziert, wie die Außenwelt ihr Bild durch die Fenster mit verschiedenfarbigen Scheiben der verschiedenen Sinne in das Innere des Organismus wirft, wird dieses Bild bunter und mannigfacher. Die Natur dieses Mechanismus bringt es mit sich, daß das subjektive Abbild mit seinem objektiven Urheber nicht identisch ist, son-

dern daß es von den Scheiben, durch die es in das Innere des Organismus dringt, modifiziert, wohl auch verzerrt wird. Was das Subjekt wahrnimmt, ist immer nur ein Symbol des Objekts, nicht das Objekt selbst; aber dieses Symbol genügt dem Bewußtsein, eine Vorstellung vom Objekt zu gewinnen, wie dem Leser Schriftzeichen genügen, um aus ihnen Worte und Gedanken in sich aufzunehmen. Die Entwicklung des Bewußtseins haben wir uns mit der Entwicklung der Sinnesapparate gleichlaufend zu denken. Je mehr Fenster der Organismus nach der Außenwelt öffnet, um so leichter und vollständiger dringt ihr Bild in ihn ein. Die Menge von Objekt, die das Subjekt in sich aufnimmt, ist das Maß der Vollkommenheit des Bewußtseins. Der Protist ohne spezifische Sinnesorgane, nur mit der allgemeinen Reizbarkeit des Protoplasmas ausgerüstet, kann sich die Reize der Außenwelt nur in geringem Maße und mit wenig Mannigfaltigkeit verinnerlichen. Sein Bewußtsein ist notwendig überaus eng und tief dämmerig. Es erweitert sich und hellt sich auf, wenn der Organismus sich entwickelt und seine allgemeine Reizbarkeit sich zu spezifischen Sinnen differenziert, bis wir zur Höhenlage des Menschen gelangen, dessen Bewußtsein unvergleichlich mehr Außenwelt in sich schließt als das irgend eines andern Lebewesens, weil er in Ermangelung neuer Sinne die, welche er besitzt, zu verlängern und zu erweitern verstanden, Reize, für die er nicht unmittelbar empfänglich ist, die ihm also unbekannt geblieben wären, durch künstliche Vorrichtungen sinnfällig gemacht, sie gewissermaßen in eine seinen Sinnen wahrnehmbare Form übersetzt hat.

Ich übersehe keine der Schwierigkeiten, die mein Erklärungsversuch des Bewußtseins bestehen läßt. Auf allen Seiten steigen die drängendsten und beunruhigendsten Fragen auf. Vor allem die Grundfrage, die dunkelste von allen: wie setzt sich ein äußerer Reiz, das heißt eine Bewegung, eine Schwingung, in eine Empfindung, in eine Wahrnehmung um? Ferner: haben wir im Bewußtsein Rahmen und Inhalt, das Vorstellende und die Vorstellung, zu unterscheiden, oder fallen die beiden Begriffe zusammen, gibt es

kein Bewußtsein ohne Vorstellungsinhalt und ist es die in den Organismus eindringende Bewegung, die Verinnerlichung der Außenwelt, die, indem sie sich auf unbegreifliche Weise in Vorstellung umwandelt, erst das Bewußtsein schafft, Bewußtsein wird? Ist das Bewußtsein des geistig höchststehenden Menschen das überhaupt größtmöglichste Bewußtsein? Gibt es im Weltall irgendwo ein noch reicheres, vielleicht unendlich viel reicheres Bewußtsein als das des Erdenmenschen und wird dieses sich einmal zu seiner Höhe erheben? Daß eine Entwicklung besteht, ist einleuchtend. Es gab eine Zeit, wo auf Erden das umfassendste und hellste Bewußtsein das des Trilobiten oder des Kopffüßlers war. Die Entwicklung ist bis zum Menschen gelangt. Macht sie bei ihm Halt oder geht sie weiter? Entwicklung ist nach Herbert Spencer Fortschreiten vom Einfachen zum Komplizierten. Nehmen wir die Definition an. Haben wir das Recht, eine Wertleiter aufzurichten und dem Komplizierten einen höhern Rang einzuräumen als dem Einfachen? Ist dieses nicht das Vollkommenere, weil es widerstandsfähiger, dauerhafter ist, sich siegreicher gegen alle zerstörenden Einflüsse behauptet, ist also Entwicklung nicht geradezu ein Wegrücken vom Vollkommenen, weil Einfachen, zum Verwickelten und darum Hinfälligern, leichter außer Ordnung Geratenden und gegen Schädlichkeiten minder Widerstandsfähigen? Ist es nicht reiner Egozentrismus, wenn wir die Lebewesen nach ihrer größern oder geringern Ähnlichkeit mit uns werten, sie nach ihrem Abstand von uns als höher oder niedriger einschätzen? Ist der Fisch, der das uns als Lebensumwelt unzugängliche Meer, den weitaus größern Teil der Erdoberfläche, bewohnen kann, ist die Wildente, die fliegt, schwimmt und läuft, nicht vollkommener als wir, die wir uns erst künstlich die Luft und das Wasser haben erobern müssen? Hat nicht die Maus ein sehr viel feineres Gehör, der Adler ein weit schärferes Auge, der Hund einen unvergleichlich empfindlichern Geruch, die Brieftaube einen außerordentlich bessern Raumsinn als wir? Sind nicht sehr viele Tiere muskelstärker, behender, gewandter als der Mensch? Seinen einzigen Anspruch auf den obersten Rang begründet die größere Vollkommenheit seines

Bewußtseins. Warum nehmen an der Entwicklung, der er sie verdankt, nicht alle Lebewesen gleichmäßig teil? Warum vollzieht sie sich nicht in jedem Organismus und führt in ununterbrochenem Aufstieg das einzellige Lebewesen bis zur Höhe Goethes oder Napoleons, oder zu einer noch erhabenern, wenn es diese irgendwo im Weltall gibt? Wäre es nicht, wenn man an eine ordnende Kraft und einen Weltplan als ihr Werk glauben dürfte, von ihr entsetzlich grausam und empörend ungerecht, daß sie unter den Lebewesen, statt sie gleich zu behandeln, eine Art Gnadenwahl trifft, die einen zu einer höhern Stufe emporführt, die anderen zu dauernder Niedrigkeit verurteilt, daß auf dem Wege vom einzelligen Lebewesen zum Menschen unzählige Zwischenglieder hoffnungslos zurückbleiben und es ihnen verweigert wird, den Aufstieg fortzusetzen? Oder sollen wir uns der demütigen Einsicht erschließen, daß ein Mehr von Bewußtseinsinhalt nicht notwendig einen vornehmern Rang und eine größere Würde bedeutet, daß ein Protist mit seinem fast undenkbar blassen und engen Bewußtsein ebenso viel subjektives Wohlgefühl haben kann wie der Mensch mit seinem unermeßlich überlegenen Geistesleben, daß dem Protisten also kein Unrecht geschieht, wenn er nie über seine Entwicklungsstufe hinausgelangt, und daß schließlich die Menge Außenwelt, die der Mensch in sein Bewußtsein aufnimmt, vom Allsein des Weltganzen noch so weit entfernt ist wie der Inhalt des Protistenbewußtseins von dem des Menschengeistes? Eine Antwort auf diese Fragen ist nicht zu finden. Was sich als solche ausgibt, es trete als Theologie oder als Philosophie auf, ist Träumerei oder Faselei. Wir müssen uns darein fügen, uns in einem ganz kleinen von der Vernunft leidlich erhellten Kreise zu bewegen und ringsum in eine schauerliche Finsternis zu starren, wenn wir über ihn hinauszudringen suchen.

Die Entwicklung, das heißt ein Fortschreiten vom verhältnismäßig Einfachen — ich sage: verhältnismäßig, denn auch schon die Vorgänge im einzelligen Lebewesen sind vom völlig Einfachen überaus weit entfernt — zum Verwickeltern ist eine in die Augen springende Tatsache. Woher im Organismus der Anstoß zur Arbeit der Entwicklung kommt, ist uns

unbekannt. Wir stoßen hier auf dasselbe Geheimnis, das auch das Wachstum, seine Dauer, sein Maß und seine Grenze einhüllt. Da uns der Begriff fehlt, hat sich zur rechten Zeit ein Wort eingestellt, die Entelechie, die Driesch in die Biologie eingeführt hat, das Zusammenarbeiten aller Teile des Organismus, um ihn nicht nur zu erhalten, sondern auch zum Geschäft der Selbsterhaltung tüchtiger, vollkommener zu machen. Eine kritische Erörterung der Entelechie würde die Aufrollung der ganzen Frage des Lebens bedeuten. Sie liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Ich lasse es deshalb bei wenigen Bemerkungen bewenden. Die Entelechie wirkt, wie wenn sie vernünftig und zweckbewußt handelte. Wenn man sie zu Ende denkt, führt sie zwingend zur Annahme, daß das Leben ein geistiges Prinzip ist, daß es dies schon im Protoplasma der Zelle, weit vor jeder wahrnehmbaren Spur von Bewußtsein ist, daß dieses geistige Prinzip sich des unbelebten Stoffes bedient, ihn zusammenfügt, ordnet, in Baustoff und Werkzeuge formt und aus ihm einen Mechanismus aufbaut, in dem und durch den es sich selbst auswirkt. Soweit wir sehen, ist der Zweck des Lebens das Leben selbst. Die Entelechie richtet alle Arbeit des Organismus in der Weise, daß er immer geschickter wird, sich zu erhalten, daß er seine Leistungsfähigkeit steigert, daß er mehr Außenwelt in sich aufnehmen und stärker auf die Außenwelt zurückwirken kann. Mit anderen Worten: das Leben ist dauernd bestrebt, seine Erscheinungsformen dauerhafter, sicherer, reicher und mannigfaltiger zu gestalten.

Allein wenn wir nicht wissen, wie der Drang zur Entwicklung entsteht, so können wir uns doch eine Vorstellung von dem Mechanismus der Entwicklung machen. Die Lebensarbeit besteht in letzter Reihe in der Aufnahme kosmischer Bewegung oder Schwingung und in ihrer Umwandlung in eine andere Form der Bewegung. Die lebende Zelle ist eine Maschine, die kosmische Energie zu physio-chemischer Arbeit verwendet. Metabolismus, Wärme, elektrische Erscheinungen, Bewegung und sie begleitend ein abgestuftes Bewußtsein sind das Ergebnis dieser Arbeit, die die kosmische Energie in der Zellenkraftmaschine verrichtet.

Ursprünglich nun arbeitet diese Maschine in der einfachsten Weise. Sie verbraucht ihre Triebkraft in dem Maße, wie sie sie empfängt. Die Energie strömt ein und fließt sofort, in andere Form umgesetzt, wieder aus. Der Organismus gleicht einem Durchlaufrohr oder einem Gefäß ohne Boden, dessen Inhalt nicht aufgespeichert werden kann. Die niedrigen Lebewesen, die den Tropismen gehorchen, sind derartige Gefäße ohne Boden. Sie sind gleichmäßig und unabänderlich denselben Anziehungen und Abstoßungen unterworfen und haben kein Mittel, sich ihnen zu widersetzen. An einem bestimmten Punkt der Entwicklung jedoch bildet sich in der Maschine — wie? warum? Driesch antwortet: Entelechie! — ein neuer Teil heraus, etwas wie der Daumen an einem Zahnrad, der dieses stillzustehen zwingt. Oder, um am obigen Gleichnis festzuhalten: das bodenlose Gefäß erhält einen Boden mit einem Hahn, der geöffnet und geschlossen werden kann. Mit dieser Vorrichtung ist es dem Organismus möglich, die empfangene Kraft aufzuspeichern und sie dann zu verwenden, wenn es ihm paßt, mit ihr sehr viel mehr oder weniger Arbeit zu tun, sehr viel größere oder kleinere Wirkungen hervorzubringen, als er es mit der Kraftmenge tun könnte, die er in der gegebenen Zeiteinheit von außen empfängt. Es leuchtet ein, um wieviel leistungsfähiger der Organismus wird, wenn er Kraftvorräte ansammln und ihre Verbrauchsmenge nach Bedarf seinem Zweck anpassen kann. Dieser neue Maschinenteil nun ist die Hemmung.

Sie tritt früh auf und nimmt an der allgemeinen Entwicklung des Organismus teil, deren stärkster Faktor sie ist. Ehe die Hemmung eingreift, hat der Organismus nur eine Antwort auf den Reiz: den Reflex. Dieser hat den Charakter einer elektrischen Entladung. Er kann stärker oder schwächer sein, aber er ist einförmig. Er differenziert sich nur quantitativ, doch nicht qualitativ. Im niedrigen Lebewesen ist er eine Zusammenziehung des Zellenprotoplasmas, eine Bewegung. In den höheren Organismen, in denen die Lebensverrichtungen bereits nach dem Grundsatz der Arbeitsteilung vonstatten gehen und die zu diesem Zwecke verschie-

dene Organsysteme herausgebildet haben, leistet jedes Organsystem einen Akt seiner spezifischen Verrichtung; der Muskel gibt eine Zusammenziehung, der Nerv sendet einen Innervationsimpuls aus, die Drüse liefert eine Ausscheidung usw. Alle Reflexe haben mit einander gemein, daß sie keinem andern Zweck dienen als dem der Entspannung des Organismus. Sie bedeuten keine koordinierte Anstrengung zur Förderung des Behagens und der Wohlfahrt des Lebewesens. Sie können keine komplizierte Aufgabe erfüllen. Sie erschöpfen den Organismus, der, nachdem er wiederholt Reflexe ausgegeben hat, gegen Reize unempfindlich wird und sich erst eine Weile erholen muß, ehe er wieder reagieren kann.

Von dem Entwicklungsstadium angefangen, wo die Hemmung eingreift, verliert der Reflex seinen Charakter eines automatischen Gegenstoßes auf einen Anstoß und wird diszipliniert. Die Hemmung bemüht sich, den Reflex zu unterdrücken. Das gelingt mehr oder weniger vollständig, je nach der Stärke des Reizes, der Empfindlichkeit und Lebensenergie des vom Reize getroffenen Gewebes und dem Grade der Ausbildung der Hemmungsvorrichtung. Der Organismus behält seine Spannung, er bleibt kraftgeladen und kann zweckstrebige Arbeit verrichten. An die Stelle des anarchischen Reflexes, der ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des Organismus ausschlägt, tritt Ökonomie der Kraft, Koordination der Anstrengung, Nützlichkeitstendenz der Bewegung. Erst die Hemmung kann den Organismus aus seiner Passivität, seiner hilflosen Abhängigkeit von dem Tropismus zu einem Wesen erheben, in dem ein Wille aufzudämmern beginnt und das durch den Willen über sich selbst bestimmt. Hemmung ist eine Betätigung des Willens; sie ist sein Arbeitsgerät. Schon Plato war diese Erkenntnis aufgedämmert und er drückt sie in der ihm eigenen Bildersprache aus, indem er in der „Republik" den Menschen mit einem aus drei Tieren zusammengesetzten Wesen vergleicht, aus einer hundertköpfigen Wasserschlange, die man zugleich füttern und bändigen muß, einem blinden Löwen und einem Manne, der die Schlange durch den Löwen bändigt. Diese drei Wesen

sind die Begierde (ἐπιθυμία), der Mut (θυμός) und der Verstand (νοῦς). Wir sagen in biologischer Ausdrucksweise Reflex, Inhibition und Wille oder wollende Vernunft.

Alle diese Begriffe, die hier herangezogen werden, Zielstrebigkeit, Koordination, Hemmung, Wille, sind von einem Grundbegriff abhängig, dem Bewußtsein. Ohne dieses sind jene nicht denkbar. Schopenhauers unbewußter Wille ist ein Wort ohne Vorstellungsinhalt. Ich habe das Bewußtsein als den unzertrennlichen Begleiter des Lebens angesprochen. Es ist wahrscheinlich dessen Essenz. Auf seiner untersten Stufe ist es zu dunkel, sein Inhalt zu dürftig und verschwommen, um den Organismus, der sein Sitz ist, von der Umwelt richtig zu unterscheiden. Bei höherer Entwicklung, wenn es sich allmählich aufhellt und von schärfer umrissenen Vorstellungen erfüllt zu werden beginnt, lernt es, seinen Organismus und die Außenwelt auseinanderzuhalten, und versucht sich darin, jenen dieser gegenüber mit einer Tendenz der Selbstverteidigung, Selbsterhaltung, Selbstförderung zu orientieren. Von diesem Entwicklungspunkt angefangen verknüpfen und gruppieren die Vorstellungen sich in der Weise, daß das Bewußtsein nicht nur ein Spiegelbild des Unmittelbaren, des Gegenwärtigen, sondern auch Erinnerungen von Voraufgegangenem und eine Vorausnahme des Künftigen in sich schließt. Die Fähigkeit, die Gegenwart in die Zukunft zu verlängern, das Wirkliche als Ursache von nachfolgenden Wirkungen zu verstehen und diese vorherzusehen, ist der Ausgangspunkt der Logik und der Vernunft. Sie ist die Voraussetzung des Willens, der keinen Inhalt hätte, wenn er nicht das Bestreben wäre, eine vom Bewußtsein ausgearbeitete Vorstellung von Handlungen und ihren Wirkungen zu verwirklichen. Der Wille ist eine Bewußtseinsfunktion, die sich nach dem bekannten biologischen Gesetze ihr Organ schafft, und dieses Organ ist die Inhibition. Je höher der Organismus auf der Stufenleiter der Entwicklung gelangt ist, umso energischer und sicherer arbeitet die Hemmung, umso feiner, umso virtuoser stuft sie ihr Eingreifen in den ursprünglichen Reflex ab.

Dank der Anhäufung von Kraftreserven, die eine Folge

der Inhibition ist, kann der Organismus seine Differenzierungsarbeit vollziehen, Organe und Organsysteme ausbauen und die Fähigkeit zu den verwickelteren Verrichtungen erlangen, die ihn der Außenwelt gegenüber immer selbständiger machen und ihm eine immer tiefere Einwirkung auf sie gestatten. An der Differenzierung nimmt die Inhibition hervorragend teil. Ihr Apparat hierarchisiert sich. Die Nervenzentren, von denen die Hemmung ausgeht, formen eine Stufenleiter, deren jede Sprosse der nächstfolgenden untersteht. Die Peripherie wird von den Zentren im Rückenmark, diese werden von den Zentren im verlängerten Mark, dann in aufsteigender Reihe von denen des Klein- und Großhirns und schießlich der Hirnoberfläche regiert. Nach dem Grundsatz des geringsten Kraftaufwandes, der alles Leben beherrscht, entlasten die höchsten Inhibitionszentren sich, indem sie den niedrigen ein gewisses Maß von Unabhängigkeit einräumen. Der Grundreflex auf die gewöhnlichsten und häufigsten Reize wird vom Hemmungsapparat in seiner Art und seiner Stärke geregelt und organisiert, so daß er sich automatisch vollzieht und nicht jedesmal das Eingreifen der Inhibition, das heißt des Bewußtseins und Willens nötig macht. Die einfachsten dieser automatischen Reflexbewegungen finden unter der Bewußtseinsschwelle statt. Jene organisierten Bewegungskomplexe jedoch, die wir Instinkte nennen, sind aufmerksam vom Bewußtsein überwacht und werden streng der Hemmung unterworfen, wenn sie dem vorgestellten Interesse des Organismus zuwider zu laufen scheinen. Die stark organisierten, ererbten Bewegungskomplexe des Instinkts widersetzen sich der Inhibition und unterwerfen sich ihr nur, wenn sie mächtiger ist als sie. Das beobachtet man bereits bei den Tieren, die der Zähmung und Abrichtung zugänglich sind. Alle künstlichen Handlungen und Unterlassungen, die der Mensch sie lehrt, sind Siege der Inhibition über Automatismen. Bei den Menschen ist es nur die Auslese, die ihre Instinkte durch die von der Vernunft gehandhabte Hemmung kraftvoll niederhalten kann. Den Gipfel der bisher auf Erden erreichten organischen Entwicklung bezeichnet der Mensch, bei dem die niederen, vegeta-

tiven Lebensvorgänge allein dem Spiel der Tropismen und Urreflexe ausgeliefert sind, während alle höheren und höchsten Verrichtungen das Werk der den Willen mit der Inhibition bewaffnenden Vernunft sind, die alle ihre Strebungen störenden Dränge und Handlungen unterdrückt. Es kennzeichnet diese Verrichtungen, daß sie zuerst im Bewußtsein als Vorstellungen ausgearbeitet werden, ehe sie sich als Bewegungen verwirklichen.

Diesen ganzen organischen Aufbau mußte die Moral vorfinden, um als ein Faktor in das menschliche Leben eintreten zu können. Er war vom Organismus zu seinen eigenen Zwecken, zur Verteidigung und Bereicherung seines Lebens, zur Abwehr von Unlust- und Erlangung von Lustgefühlen geschaffen und vervollkommnet worden. Die Moral nahm von ihm Besitz und stellte ihn in den Dienst ihrer Zwecke, die auf den ersten Blick nicht mit den unmittelbar empfundenen und vorgestellten Zwecken des Organismus zusammenfallen, ihm gerade entgegengesetzt sein, ihm Lustgefühle verwehren, ihm Unlustgefühle bereiten, ja sein Leben gefährden können.

Aber die Moral, die eine Gesellschaftsschöpfung ist, war nur darum imstande, sich das Individuum zu unterwerfen und sich der organischen Apparate seiner eigenen Lebenswirtschaft zu bemächtigen, weil ihre Absicht in der Richtung der Tendenzen des individuellen Organismus liegt, sie über ihn hinaus verlängert und seine Erhaltung bezweckt, also mit seinem Selbsterhaltungsdrang zusammenfällt.

Die Moral schränkt die Selbstherrlichkeit des Individuums ein und unterwirft es der Gesamtheit; sie ist die Bedingung, unter der die Gesamtheit dem Individuum einen Anteil an ihren mächtigeren und mannigfaltigeren Mitteln des Schutzes und der Bereicherung des Daseins einräumt. Aber abgesehen von diesem etwas entferntern Nutzen der Moral hat sie noch einen andern unmittelbaren für das Individuum: sie ist eine beständige Übung, und dadurch eine Kräftigung der Inhibition, also, da wir diese als Hauptfaktor der Entwicklung und der Differenzierung alles Lebenden kennen gelernt haben, ein Mittel, das Individuum biologisch zur

Vollendung emporzuführen. Die dauernd energisch angezogene Hemmung macht den automatischen Reflex dem Willen untertan, den blinden Trieb der immerhin etwas hellsichtigern Vernunft botmäßig und fördert den Menschen auf der Entwicklungsbahn vom Stand eines Instinktwesens zu dem einer denkenden, urteilenden, vorausschauenden, charaktervollen Persönlichkeit, die sich die jedem Lebewesen notwendigen Lustgefühle nicht durch Sinneseindrücke und die Sättigung von Leibesappetiten, sondern durch Befriedigungen höherer Ordnung verschafft, durch den Triumph des Geistes über das vegetative Leben, durch die Bekräftigung des Willens gegenüber den Reizen der Außenwelt und der Organe, durch die Genugtuung über die Zufriedenheit der Vernunft mit ihrem Walten. Das sind herbe, aber feine Lustgefühle, die, wenn sie im Bewußtsein dauernd vorherrschen, den in höchstem Maße lebensfördernden Zustand des subjektiven Glücks herbeiführen.

Die Moral ist eine Einrichtung, die aus den Bedürfnissen der Gesellschaft, das heißt einer nicht eingeborenen, also künstlichen Verfassung der Gattung entstanden ist. Aber sie pfropft sich auf natürliche Organe und Eigenschaften des Menschen auf und wird dadurch aus einer soziologischen zu einer biologischen Erscheinung. Den Gedanken, daß die Moral ein Absolutes, eine kosmische Potenz ist, und noch bestehen und Geltung haben würde, wenn es keine Menschheit und nicht einmal eine Erde gäbe, habe ich mit Spott abgewiesen. Es ist daran festzuhalten, daß die Moral ein Gesetz des menschlichen Handelns ist, nur innerhalb der Menschheit wirkt und außerhalb ihrer nicht gedacht werden kann. Indem sie jedoch zu einer differenzierten Funktion des Hemmungsapparates wird, nimmt sie an den allgemeinen Lebensvorgängen teil und führt uns zu dem Punkte, wo sich in der Tat der erschütternde Ausblick auf das Absolute, auf die Ewigkeitsfragen, vor uns auftut.

Meine Gedankengänge haben mich zu zahlreichen Erscheinungen geführt, die wir als Erfahrungstatsachen feststellen und umschreiben können, deren Erklärung jedoch außerhalb der Fähigkeiten des Menschenverstandes liegt.

Wir haben fragend das Rätsel des Lebens umschritten und darin die Unbegreiflichkeiten der Anfanglosigkeit, der Reizbarkeit, des Bewußtseins, der Umwandlung von Schwingungen in Empfindung und Vorstellung, des Willens, der Hemmung unterschieden. Wir sind zum Schluß gezwungen, daß der einzige erkennbare Zweck aller Lebenstätigkeit die Erhaltung des Lebens, kürzer gesagt, daß das Leben Selbstzweck ist. Die Moral stellt sich gleichfalls offen oder verhüllt die einzige klar nachweisbare Aufgabe, dem Individuum die Erhaltung und Sicherung seines Daseins in einer höhern Sphäre als der der individuellen vegetativen Lebensverrichtungen zu gewährleisten. Damit fügt sie sich in den Plan des Daseins, seiner Geheimnisse und seines Zweckes ein und verwächst mit dem Lebenszyklus, der aus der Ewigkeit hervortritt und in die Ewigkeit mündet.

IV.

Moral und Recht

Der Zwang, den die Gesamtheit auf ihre Glieder übt und mit dem sie sie nötigt, ihre Handlungen und Unterlassungen der von ihr gesetzten Norm anzupassen, hat zwei Formen, die Sitte und das Recht. Sind die beiden wirklich von einander verschieden? Und in welchem Verhältnis stehen sie zu einander? Das sind Fragen, die eine Untersuchung wert sind.

Seit den frühesten Zeiten haben ernste Geister über die Beziehung zwischen Recht und Sitte nachgedacht. Sie waren von dem Augenschein und der praktischen Erfahrung gezwungen, zwischen beiden Einrichtungen einen Unterschied festzustellen, aber sie hatten gleichzeitig die bestimmte Empfindung, daß sie auf gemeinsame Ursprünge zurückgehen. Sokrates unterscheidet zwischen den geschriebenen Gesetzen des Vaterlandes und den ungeschriebenen, die den Willen der Götter ausdrücken. Jene bilden das positive Recht, das der Bürger achten, dem er sich unterwerfen muß, diese aber stehen höher, weil sie von den Göttern selbst ausgehen. Ein Beweis, daß die ungeschriebenen Gesetze den geschriebenen vorgehen, ist in ihrer Unwandelbarkeit zu finden. Die geschriebenen Gesetze wechseln von einem Staat zum andern. Sie sind das Werk individueller Gesetzgeber, die manchmal weise Männer, manchmal einsichtslose Tyrannen waren. Alle aber enthalten bestimmte Vorschriften, die überall dieselben sind, überall den Menschen die gleichen Regeln auferr-

legen. Es ist, als hätte ein und derselbe Gesetzgeber an allen Gesetzen mitgearbeitet, die in den verschiedenen Städten und Ländern gelten und in so vielen Punkten einander unähnlich sind. Dieser eine gemeinsame Gesetzgeber aber, dessen Willen man in allen noch so weit auseinander liegenden Gesetzen begegnet, ist eben die Gottheit. Das ist im Wesentlichen der Gedankengang des Sokrates, wie ihn Xenophon in seinen „Denkwürdigkeiten" wiedergibt. Der attische Weise spricht die Sprache seiner Zeit, die übrigens auch noch die sehr vieler heutiger Menschen ist. Die Gottheit, deren Wille alle geschriebenen Gesetze durchdringt und auf die sie zurückgeführt werden können, ist das Sittlichkeitsprinzip. Hugo Grotius sagt in einer dem modernen Denken näher liegenden Ausdrucksweise: Recht und Sittlichkeit fließen aus derselben Quelle, aus dem starken geselligen Trieb, der dem Menschen natürlich ist. Sie bezeugen die von der Vernunft geleitete Sorge um das Wohl der Gesamtheit. Diese Gleichstellung von Recht und Sitte, von jus und mos, ist sehr bemerkenswert bei einem so streng beruflich denkenden positiven Juristen wie Grotius. Kant unterscheidet eine Tugendlehre und eine Rechtlehre, die er zwar auseinander hält, deren Zusammenhang er jedoch betont und die miteinander seine Lehre von der Ethik ausmachen.

Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Recht und Sitte gibt es tatsächlich nicht. Das Recht ist nur in anderer Weise zwingend als die Sitte. Man würde zu weit gehen, wenn man etwa sagen wollte: das Recht hat Sanktionen, während es der Sitte an solchen fehlt. Auch sie hat ihre Sanktionen, nur sind sie anderer Art wie die des Rechts. Wer sich gegen die Sitte vergeht, den trifft die Verachtung seiner Nebenmenschen und sie kann eine so eindringliche Schärfe annehmen, daß auch der verhärtetste und schamloseste Lump sie empfinden muß. In einer alten, losen Gesellschaft, in der der Individualismus hoch entwickelt ist, jeder seinen eigenen Weg geht und sich wenig um andere kümmert, die ihn nichts angehen, mag ein bedenkenfreier, gewissenloser Wicht gegen das ungeschriebene Gesetz des Sokrates sündigen, ohne daß er es büßen muß. In einem jungen, festgefügten Gemein-

wesen jedoch, in dem das Gefühl der Zusammengehörigkeit noch frisch und lebendig ist, fällt er der Achtung anheim, sowie er erst herausgefunden ist, und es würde beispielsweise in einer kleinen Stadt der Vereinigten Staaten seines Bleibens nicht sein. Die öffentliche Meinung würde es ihm so „heiß machen", daß er froh sein würde, mit heilen Gliedern wegzukommen. Diese Strafe ist indes bei Vergehen gegen die Sitte die Ausnahme, während sie bei solchen gegen das Recht die Regel ist.

Die Sanktion des Rechts ist strikter als die der Sitte, wie das Recht selbst strikter ist als die Sitte. Das Recht faßt konkrete Ordnungen von Fällen ins Auge, in denen Rücksicht auf den Nebenmenschen zu üben, Pflichten gegen ihn zu erfüllen, seine Ansprüche zu achten sind. Diese Ordnungen von Fällen werden vom Recht möglichst scharf umschrieben, während die Sitte sich in Allgemeinheiten hält und das ganze Verhältnis des Individuums zu seinem Nächsten bestimmt. Die Sitte umfaßt das äußere und innere Leben des Menschen und überwacht seine Gesinnungen, die die Mütter seiner Taten sind, ebenso wie die Taten selbst; das Recht hat es nur mit den Handlungen zu tun und versagt sich das Eindringen in die Intimität des Gedankens, es sei denn, daß dieser den Charakter der Handlung wesentlich ändert, wie der Vorbedacht an einer Straftat oder wie die vorübergehende oder dauernde Unzurechnungsfähigkeit die Beurteilung von Vergehen oder Verbrechen. Das Recht ist ein knauseriger Auszug aus der Sitte, eine dürftige Auslese aus ihrer Mannigfaltigkeit, eine Verdichtung und Verkörperlichung ihrer wogenden Unbestimmtheit. Man kann es mit Kristallen vergleichen, die geometrisch genau geformt, scharf und hart aus einer Flüssigkeit, der Mutterlauge, ausgefällt werden, oder mit den Himmelskörpern, die sich im wallenden Urnebel zusammenballen. Die Sitte ist das Ursprüngliche, das Recht aus ihr abgeleitet. Es beruft sich auf seine Herkunft von der Sitte und begründet wenigstens stillschweigend mit ihr seinen Anspruch auf Achtung. Ein Recht, das gegen die Sitte verstoßen würde, das eingeständig unsittlich wäre,

könnte sich nicht durchsetzen, nicht behaupten, und wenn es von noch so furchtbaren Strafdrohungen starren würde.

Das Verhältnis von Mutter und Kind zwischen Sitte und Recht mag der Menge verdunkelt sein; dem analytischen Verstand ist es klar. Die Einsicht von der Wesenseinheit beider Erscheinungen erklärt eine Annahme, die seit dem Mittelalter und noch im 18. Jahrhundert unter den besten Geistern verbreitet war, heute jedoch von einer positiver gerichteten, freilich auch engern Rechtswissenschaft als irrig verworfen wird, die eines Naturrechts, das dem geschichtlichen Recht voraufgeht, neben und über ihm lebt und wirkt, die Unterlage und das Maß jedes positiven Gesetzes, jeder konkreten Rechtsbestimmung bildet. Es ist verständlich, daß das 19. Jahrhundert mit dem Begriff des Naturrechts aufräumte und an ihm sogar reichlichen Spott übte. Einem streng geschulten Juristenverstande muß es allerdings grotesk erscheinen, daß ein Richter, um in einem konkreten Streitfall zu einem Urteil zu gelangen, statt eines bestimmten Textes das Recht, das mit dem Menschen geboren, anzieht oder gar nach der Weisung Schillers in die Sterne greift und von dort das ewige Recht herunterholt. Selbst dieses Verfahren ist übrigens nicht so schwankhaft, wie es beschränkten Artikelreitern und Paragraphenklaubern scheint, denn das Billigkeitsverfahren der englischen Richter, die nicht gerade zu Possenreißerei aufgelegt sind, ist im Grunde nichts anderes als dieses Hinaufgreifen in die Sterne und dieses Urteilen nach dem Rechte, das mit dem Menschen geboren. Die Fehde zwischen dem Naturrecht und dem geschichtlichen Recht war in Wirklichkeit ein Streit um ein Wort. Jean Jacques Rousseau, seine Zeitgenossen und Jünger irrten sich einfach in der Wahl des Ausdrucks. Sie begingen eine Ungenauigkeit, als sie von einem Naturrecht sprachen. Sie hätten sagen sollen: „der angeborene Anspruch des Menschen auf Achtung seiner Persönlichkeit," oder „die natürliche Rücksicht auf den Nebenmenschen", oder am kürzesten und einfachsten: „die Sittlichkeit." Gegen diese würden die Rechtskundigen keinen der Einwände erhoben haben, mit denen sie das Naturrecht erfolgreich bekämpften.

Mit den Anfängen der Gesellschaft fallen die Anfänge der Sittlichkeit zusammen, da jene ohne diese nicht einen Tag lang hätte bestehen können. Seit die Menschen, von der Not ihres Kampfes ums Dasein gezwungen, aus ihrer ursprünglichen natürlichen Vereinsamung heraustraten und sich zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen, mußten sie ihre Triebe überwachen, Begierden niederhalten, Dinge tun, die ihnen mißfielen, und bei allen ihren Handlungen und Unterlassungen auf die Gefühle des Nächsten Rücksicht nehmen, wie sie forderten, daß auf die ihren Rücksicht genommen werde. Das war die Sittlichkeit, die die Selbstherrlichkeit und Willkür des ungebundenen Individuums einschränkt. Sie begriff alle Regeln in sich, die das Verhalten der Menschen zu einander bestimmen. Einen Unterschied zwischen Sitte und Recht gab es nicht. Die Menschen standen unter der Herrschaft der Sitte, die in ihrer Gemeinschaft überliefert und von allen beobachtet war, und ihre Sitte galt ihnen als ihr Recht. In Formeln gefaßte und vollends geschriebene Gesetze sind eine verhältnismäßig späte Erscheinung. Asien allerdings hat alte Beispiele von solchen, die Manava Dharma Schastra, das Gesetzbuch des indischen Manu, die chinesischen Kings, das Gesetz des Hammu Rabi und das ihm verwandte, doch nicht von ihm abhängige, sondern äußerst wahrscheinlich mit ihm aus einer gleichen ältern Quelle geflossene Gesetz des Pentateuchs; erheblich jünger sind die hellenischen Gesetze des Drako, Solon und Lykurg und das römische Zwölftafelgesetz; noch viel später erfuhren die leges barbarorum ihre Niederschrift, manche, wie das im Sachsenspiegel festgelegte Gewohnheitsrecht der Deutschen, nicht vor dem Ausgang des Mittelalters. Den meisten alten asiatischen Gesetzen ist es eigentümlich, daß sie Sittenregeln und Rechtsbestimmungen zugleich enthalten und keinen Unterschied zwischen beiden Ordnungen von Vorschriften machen.

Es sei nur ein Beispiel angeführt: die Zehngebote. Neben so positiven Geheißen wie: „Du sollst nicht stehlen"; „Du sollst nicht töten"; „Ehre Vater und Mutter"; finden sich solche, die seelischen Vorgängen ihren Charakter und Ablauf vorschreiben und deren Befolgung oder Nichtbefolgung sich frem-

der Beobachtung entziehen kann, wie die Gebote, die sich auf das Verhältnis zu Gott beziehen oder die mahnen, nicht des Weibes oder des Gutes des Nachbars zu begehren. Das sind subjektive Regungen, das sind Seelenzustände, die sich nur dem Auge des Gewissens offenbaren, so lange sie sich nicht in Handlungen kundtun, und die ihrer Natur nach nicht den Gegenstand des Rechts bilden können, das nur mit Veräußerlichungen des Denkens und Wollens, das nur mit Begehungen zu tun hat.

Auch im Staatsrecht, nicht minder als im Straf- und Privatrecht, zeigt das 18. Jahrhundert die Neigung, allgemeine sittliche Grundsätze bestimmten Rechten vorauszuschicken und durch förmliches Gesetz festzustellen, daß diese aus jenen abgeleitet sind. Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika vom Juli 1774 sagt: „Wir halten folgende Wahrheiten für selbsteinleuchtend: daß alle Menschen gleich geboren sind; daß der Schöpfer ihnen unveräußerliche Rechte verliehen hat, darunter die auf das Leben, die Freiheit und die Verfolgung des Glücks“ usw. Also ehe diese Rechte mit gesetzlichen Bürgschaften umgeben werden, sind sie als angeborener natürlicher Besitz des Menschen verkündet, als von keiner besondern und ausdrücklichen Verleihung des Gesetzgebers abhängig, jeder Bestreitung oder auch nur Erörterung entrückt. Von den dreizehn Staaten, die ursprünglich die Vereinigung bildeten, begleiteten zehn ihre Verfassung mit einer allgemeinen „bill of rights“, die den wesentlichen Inhalt der Erklärung vom Juli 1774 wiederholte; sieben stellten sie als Einleitung an die Spitze ihres Grundgesetzes, drei schalteten sie in dieses ein. Zwei andere, New York und Georgia, verteilten sie in einzelne Artikel der Verfassung. Rhode Island allein enthielt sich einer allgemeinen Erklärung. Auch die Staaten, die später der Vereinigung beitraten, folgten mit sehr wenigen Ausnahmen dem Beispiel ihrer Vorgänger und bauten ihre Verfassung auf der Grundlage ausdrücklich verkündeter natürlicher Menschenrechte auf. Die französische Umwälzung schlug gleichfalls den Weg ein, den die Vereinigten Staaten ihr gezeigt hatten, und begann ihre Verfassung von 1791 mit

der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte", die kein Gesetz im technischen Sinne des Wortes ist, doch über allen positiven Gesetzen steht, ihr Maß und Prüfstein ist und von vornherein alle entkräftet, die nicht von ihrem Geist erfüllt sind und ihr widersprechen.

Am Anfang war also die Sittlichkeit und die ersten Gesetze, die ihre Vorschriften in Formeln faßten und entweder mündlich überliefert oder niedergeschrieben wurden, empfahlen das Gute und Wünschenswerte und das Notwendige und Gebotene unterschiedslos neben einander. Die Differenzierung der vom Gemeinwesen als seine Regel empfundenen Sittlichkeit in Sitte und Recht trat erst spät auf, am bestimmtesten in Rom, das zuerst den strengen Unterschied zwischen den Beziehungen der Menschen zu ihren Göttern und denen zu einander machte, jene dem Gewissen jedes Einzelnen überließ, diese der Staatsgewalt unterstellte, das Gefühls- und Ahnungselement aus dem Gesetz ausschloß und sich an die Handlungen hielt, die es diktatorisch regelte. Das Recht sonderte aus dem allumfassenden Gebiet der Sittlichkeit ein engeres Feld aus, das der unmittelbaren sachlichen Interessen der Menschen, und machte diese allein zu seinem Gegenstande. Zweck aller Sittlichkeit ist, den Menschen das friedliche und gedeihliche Zusammenleben zu ermöglichen; innerhalb dieser allgemeinen Aufgabe ist es der des Rechts, die gröbsten Hindernisse dieser Harmonie zwischen den Individuen mit Gewalt zu unterdrücken und jedermann zur Achtung der Interessen des Nächsten nachdrücklich, mit materiellem Zwang zu verhalten. Was jeder zurechnungsfähige, an keinerlei Geistesstörung leidende Mensch zu allererst fordert, das ist Achtung seines angeborenen und erworbenen Besitzes, also seines Lebens und der Unversehrtheit seines Leibes und aller ihm gehörenden Güter, die zu seiner Notdurft, seinem Behagen und seiner Lust dienen. Wer sich an diesem Besitz vergreift oder Miene macht, ihn zu bedrohen, den erkennt er als seinen Feind, gegen den waffnet er sich, den bekämpft er, den sucht er, wenn er ein stark fühlender Charakter ist, zu vernichten, den flieht er, wenn er zu schwach ist, ihn zu überwinden, und dem unterwirft er sich nur, wenn

er schlechterdings nicht anders kann, doch mit Haß und Rachedurst im Herzen, in einer Geistesverfassung, die, wenn sie einigermaßen verbreitet ist, die Faust aller gegen alle erhebt und zur Zerrüttung, ja Auflösung des Gemeinwesens führt. Das Recht setzt sich also die Aufgabe, das Individuum gegen fremde Übergriffe wirksam zu beschützen. Es stellt die organisierte Macht der Gesamtheit in den Dienst des bedrohten Individualinteresses, indem es als Strafrecht Anschläge gegen das Leben und die Gesundheit, unbefugte Aneignung von Eigentum durch Gewalt oder List, böswillige Belästigung und Kränkung mehr oder minder hart ahndet, als Sach- und Güterrecht über die gutgläubige Einhaltung der einen billigen Austausch von Werten oder Leistungen zum Gegenstand habenden Verträge wacht und sie nötigenfalls erzwingt.

Eine Auslese, die überall nur eine kleine Minderheit ausmacht, hat eine andere Wertleiter wie die Menge. Ihr ist „das Leben der Güter höchstes nicht." Sie kennt andere, die sie als köstlicher schätzt. Sie hat Bedürfnisse und Feinfühligkeiten, für die es der Menge an allem Verständnis fehlt. Ihre Selbstachtung, ihre Würde sind ihr teurer als ihr Vermögen, ihre Ehre heiliger als ihr Leben. Sie gibt ohne Schwanken ihren Besitz für ihre Freiheit hin und unerträglicher als Beunruhigungen ihrer sachlichen Interessen ist ihr ein Dasein inmitten einer Umgebung, in der Roheit, gemeine Gesinnung, harte Selbstsucht, Tücke, Heuchelei und Treulosigkeit vorherrschen. Auf diese Minderheit nimmt das Recht keine Rücksicht. Es ist eine Schöpfung und ein Diener der großen Mehrheit. Es klebt am Boden und ist zu hohen Flügen unfähig. Bei der Wahrung seiner vornehmsten geistigen Güter, bei der Verteidigung seines Ideals gegen plumpe Mißhandlungen leistet es dem Vorzugsmenschen keine Dienste. Es erklärt sich unzuständig für alles, was außerhalb des Stofflichen liegt.

Das ist zugleich die Stärke und die Schwäche des Rechts. Es ist seine Stärke, daß es seinen Gegenstand scharf umschreibt und mit positiven Mitteln auf positive Ergebnisse hinarbeitet, die auch ein stumpfer Verstand begreift. Es ist seine Schwäche, daß es die höchsten und feinsten Interessen des Menschen

aus seinem Wirkungskreis ausschließt. Und diese Interessen sind doch auch vorhanden, sie verdienen doch auch Rücksicht und Schutz, sie dürfen verlangen, daß die Bürgschaft der Gesamtheit auch sie umfasse. Das Wohl der Gesamtheit, das der Zweck, wie der Sittlichkeit, so des Rechts ist, fordert, daß Verhältnisse geschaffen und erhalten werden, in denen auch die Auslese einiger Lebensfreude genießt oder das Dasein mindestens erträglich findet. Dazu langt nun das Recht nicht aus. Zur Schonung der zartesten und edelsten Empfindlichkeiten der vornehmen Naturen verhält kein Gesetz die unbekümmerte Schar der Dickfelle, ihre gedankenlose oder boshaft absichtliche Verletzung straft kein Richter. Um diesem Mangel abzuhelfen muß man sich von der Tiefebene des Rechts, die das natürliche Wohngelände der Menge ist, wieder zu den Höhen der Sittlichkeit erheben, dem gewohnten Aufenthalt der Gipfelmenschen. Auf der theologischen Stufe der Gesittung nimmt man zu den Göttern seine Zuflucht und legt die Beschützung der wesentlichen Geistesgüter in ihre Hände. Von ihnen erwartet man die Züchtigung der Bösen, deren Schlechtigkeit kein Artikel des Strafrechts trifft, von ihnen Beruhigung und Trost, wenn die Umwelt schwer oder gar nicht zu ertragen ist. So fanden die Besten sich in den schweren Jahrhunderten der europäischen Barbarei mit dem Leben ab. Die Weltflucht entzog sie den abstoßenden Berührungen der Menge. Sie verschlossen sich in der Klosterzelle vor den Menschen und pflogen mystischen Verkehr mit Gott. Im Volke hielt eine grausame Obrigkeit mit Staupe und Pranger, mit Folter, Galgen und Rad mühsam genug einige Zucht, eine notdürftige gesetzliche Ordnung aufrecht. Die kleine Auslese übte Strenge gegen sich selbst, rang niedrige Regungen mit freiwilligen Kasteiungen nieder und hielt sich gegenüber dem niederschmetternden Schauspiel des Lebens der Zeit mit Gebet und dem Glauben an das verheißene tausendjährige Reich Gottes aufrecht.

Lange vor dem Erscheinen des Christentums haben die vornehmen Naturen unter den Hellenen das Bedürfnis empfunden, in einem Luftkreis von höherer Geistigkeit und Sitt-

lichkeit als der des Marktes zu leben, und sie verbargen sich hinter dem Wolkenvorhang der eleusinischen Mysterien, wo sie unter sich waren, der Herrschaft des derben Rechts entgingen und den edleren Satzungen der Sitte gehorchten. Wann immer das Maß von Sittlichkeit, welches das positive Recht in sich schloß, einer höher strebenden Minderheit nicht genügte, griff sie zu dem gleichen Auskunftsmittel, einem Esoterismus, der aus der Gesamtheit kleine Kreise aussonderte, in denen man dem geltenden Gesetz einen Oberbau von strengeren Regeln, zarter abgeschatteten Pflichten, zuvorkommenderen Rücksichten hinzufügte. Auch das Leben der Gegenwart weist Beispiele dieser Tendenz auf, der man zu allen Zeiten begegnet. Es gibt geschlossene Gesellschaften und Berufe, in denen man den Begriff der Unbescholtenheit weit enger faßt als in den weiteren Kreisen des Volkes. Da gilt ein Mann noch nicht für tadellos, weil er sich nie gegen ein positives Gesetz verfehlt hat, nie mit der Rechtspflege in Konflikt geraten ist. Er muß vor dem Richterstuhl der Sitte ebenso makellos dastehen wie vor dem des Rechts. Ein Klub oder Verein, der auf sich hält, nimmt keinen Bewerber als Mitglied auf, dem man Verlogenheit, üble Nachrede, Nichthalten der Versprechen, Kriecherei und Streberei nachsagt, Charakterfehler, die gegen keinen Artikel des Gesetzbuchs verstoßen. Offizierkorps deutscher Regimenter haben Kameraden gezwungen, die Uniform auszuziehen, weil sie ein anständiges Mädchen verführt und verlassen haben, ein schmeichelhaftes Abenteuer, dessen Laffen sich wohl noch rühmen und mit dem der Richter sich nur beschäftigt, wenn die Gekränkte ihn anruft, und auch dann nicht, um den Übeltäter zu bestrafen, sondern nur, um ihn zu einer Geldentschädigung zu verhalten.

Ungefähr alle Welt ist darüber einig, daß das Gesetz die Ehre nicht ausreichend schützt. Das positive Recht schätzt es offenbar nicht als gleichwertig mit den materiellen Gütern ein, zu deren Verteidigung es sich berufen weiß. Nun gibt es aber Menschen genug, denen ihre Ehre höher steht als ihr Vermögen, ja als ihr Leben, und die mit bebender Entrüstung feststellen, daß ein Dieb, der ihnen eine Geldbörse mit

einigen Mark stiehlt, ins Zuchthaus wandert, während ein Ehrabschneider, der sie besudelt, entweder überhaupt nicht zu fassen ist oder bestenfalls mit einer Geldbuße davonkommt, die der Kränkung eine amtliche Beleidigung hinzufügt. Hier ist das Recht so weit hinter der Sitte zurückgeblieben, daß die Individuen aus eigener Bewegung den Abstand zu überbrücken suchen, ohne auf das Eingreifen der Gesamtheit zu rechnen. Im Volke rächt man die beleidigte Ehre nach dem Holzkomment, nicht selten auch blutig, und in der Auslese greift man zum Zweikampf mit tödlichen Waffen, eine verzweifelte Widersinnigkeit, die eine harte Anklage gegen das geltende Recht in sich schließt. Das Duell ist die Handlung eines Individuums, das auf sich allein angewiesen zu sein fühlt, weil es die Gesellschaft gegen die Mißhandlung seiner Ehre gleichgültig bleiben sieht. Es ist eine Tat der Selbsthilfe wie die Einsetzung eines Vigilance Committee inmitten eines noch anarchischen Zusammenlaufs von gesetzlosem Gelichter. Mit Vernunftgründen kaum zu verteidigen, erklärt es sich aus geschichtlicher Überlieferung und einem Überbleibsel uralter Dämmervorstellungen. Früheren Zeiten war der geregelte Zweikampf ein Gottesgericht. Die Überzeugung war allgemein, daß Gott dem Recht zum Siege verhelfen und das Unrecht niederschmettern werde. Wenn die menschlichen Gesetze versagten, ging der Beleidigte auf die Quelle alles Rechts zurück und legte seine Sache in die Hand des Ewigen. Bei dieser Anschauung ist das Duell kein ungeeignetes Mittel zur Verhütung von Anschlägen auf die Rechtsordnung. Auch wenn der Beleidigte mit der Waffe nicht Bescheid weiß, auch wenn er einem geübten und weit überlegenen Gegner gegenübersteht, hat er nichts zu besorgen, denn für ihn kämpft Gott. Er ist also seiner Sache sicherer, als wenn er sie fehlbaren menschlichen Richtern anvertraut. Von dem Augenblick an jedoch, wo man im Duell nicht mehr ein Gottesgericht sieht, ist zu seinen Gunsten nichts mehr zu sagen und daß es sich gleichwohl noch erhält, erklärt sich nur aus der Unzulänglichkeit des positiven Rechts. Es ist eigentlich erstaunlich, daß dieses noch nicht zu einer richtigen Wertung der Ehre gelangt ist. Unter den

Gebildeten herrscht beinahe Einstimmigkeit in der bedauernden und tadelnden Feststellung seiner Rückständigkeit, die man um so ungeduldiger erträgt, als die gewaltige Entwicklung nicht nur der ehrenwerten, sondern auch der nichtswürdigen Presse die Kränkung der Ehre in früher ungeahntem Maße erleichtert und verschlimmert und die Abwehr die rasch und unabsehbar weit verbreitete Verleumdung nie einholen kann. Zweifellos wird die öffentliche Meinung dahin drängen, die Gesetzgebung mit der heute allgemeinen Anschauung von der Bedeutung, der Wehrlosigkeit und dem Schutzbedürfnis der Ehre in Einklang zu bringen. Daß es noch nicht geschehen ist, beweist nur die Schwerfälligkeit, mit der das Recht sich den Forderungen des sich immer mehr vertiefenden und verfeinernden Sittlichkeitsbewußtseins anbequemt. Die Anpassungsarbeit steht indes nicht still. Das Recht, das sich ursprünglich nur der derbsten sachlichen Interessen annimmt, dehnt seinen Schutzbereich langsam, doch unaufhörlich weiter und weiter aus, bezieht immer zartere, immer edlere Güter in ihn ein, nimmt auf immer höhere, immer vornehmere Bedürfnisse Rücksicht. Wo hätte der Gesetzgeber früher daran gedacht, daß das Menschenleben nicht nur gegen Mord und Totschlag und rohe Körperverletzung und Mißhandlung geschützt werden muß, sondern auch gegen die Gefahren, die ihm Unwissenheit und Sorglosigkeit durch leichtsinnige Verbreitung ansteckender Krankheiten und durch Verunreinigung von Wasser und Luft bereiten? Wer hätte es sich früher träumen lassen, daß das positive Recht mit der Empfindlichkeit der Nerven, mit dem Schönheitsbedürfnis, mit der Entrüstung über Häßlichkeit rechnen, ruhestörenden Lärm bei Strafe verbieten, die Landschaft gegen frevelnde Verhunzung schützen, die Aufführung von Bauten, die ein künstlerisch abgestimmtes architektonisches Stadtbild zerstören, verhindern würde?

Diese kleinen Züge, diese Zugeständnisse an Forderungen der Persönlichkeit, deren Wohlbegründetheit einem groben Sinne nicht ohne weiteres einleuchtet, sprechen dafür, daß das positive Recht nicht aufhört, über seinen unerläßlichen derben Materialismus hinauszuwachsen und in die Regionen

des ungeschriebenen Gesetzes der Peripatetiker emporzustreben, in denen ideale Güter größere Bedeutung haben als diejenigen, die herkömmlich den Gegenstand des Straf- und Sachrechts ausmachen. Recht und Sitte haben den natürlichen Drang, sich einander immer mehr anzunähern, in einander über schwach angedeutete Grenzen hinweg überzugehen. Je inniger ihre Vereinigung ist, umso vollkommener ist die Sittlichkeit einer Gesellschaft. Die Vollendung wäre es, wenn das Recht, das sich aus der Sittlichkeit herausdifferenziert hat, nach sehr langem Entwicklungsgang wieder zu seinem Ursprung zurückgelangen, wieder in die Sittlichkeit aufgehen würde. Doch das ist wohl ein Traum, an dessen Verwirklichung bei der gegenwärtigen Verfassung der Menschheit nicht zu denken ist. Schwärmer haben ihn allerdings geträumt und in ihrer Einbildung eine anarchische und gesetzlose Gesellschaft gesehen, in der es keines positiven Rechts und seiner gewaltsamen Sanktionen bedürfte, um das Böse zu verhindern, und in der die Einsicht und das Gewissen aller Individuen genügen würden, um die Herrschaft des Guten, die Bändigung der Selbstsucht, die reine Nächstenliebe und Treu und Glauben zu sichern. Zu dieser Utopie werden wir nach menschlichem Ermessen nie gelangen. Ein positives Recht wird nie zu entbehren sein, nicht nur wegen der zurückgebliebenen oder verderbten Naturen, in denen die Tierheit über die Menschlichkeit die Oberhand hat und die kräftig in Zucht gehalten merden müssen, sondern auch wegen der Notwendigkeit eines sichern Führers in den Zweifeln und Ratlosigkeiten, die auch den Guten, den Besten verwirren, wenn Leidenschaften und heftige Begierden mit ihren Gewitterwolken den Ausblick der Vernunft verdunkeln und das Urteil im Toben der Seelenstürme schwankt. Alles, was man hoffen darf und wünschen muß, ist, daß das Gesetz ganz von Sittlichkeit erfüllt sei und möglichst viel von ihr in sich schließe.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Moral nie in bestimmte und zwingende Formeln gefaßt wurde, denn so wie dies geschah, nahm sie den Charakter des Rechts an. Sie blieb immer allgemein und ein wenig verschwommen,

sie sprach zu den Menschen in vieldeutigen Ausdrücken wie „das Gute". „die Tugend", „die Pflicht", „die Nächstenliebe", „die Selbstlosigkeit", „die Geduld", in die jeder den Sinn hineintragen konnte, der seiner Gefühls- und Denkart entsprach. An Lehrern der Moral hat es der Menschheit nie gefehlt. Die indischen Schastras und die Kings, Kongfutse und Mengtse, die Propheten Israels und Ben Sirach, Plato und die Weisen der Stoa, die Zend Avesta, Jesus und Paulus, die platonische Ethik des Nikomachus, die des Epiktet und Marc Aurels haben vor Jahrtausenden die Grundsätze gepredigt, die den ganzen Inhalt der Sittlichkeit erschöpfen und über die im Wesentlichen auch die späteren Moralisten, die „Nachahmung Jesu Christi", Ibn Bachia, Spinoza, die Schotten und Kant bis zu Wundt und Guyau nicht hinausgelangt sind. Aber die Wirkung ihrer Lehre, die sie sanft oder leidenschaftlich, beweisend oder drohend vortrugen? Um ihr Gewicht zu geben, beriefen sie sich entweder auf Gott, mit dessen Zorn und Rache sie drohten, oder auf die Vernunft, die nach ihrer Versicherung dem Menschen nur das Heilsame anraten kann. Die Blindgläubigen konnten sie vielleicht einschüchtern und die Vernünftigen überzeugen. Aber der Schwachgläubigen sind viele und der Unvernünftigen noch mehr und an diesen glitten die Überredungen, Warnungen und Schlüsse der Moralisten immer ab. Für sie war es unerläßlich, ein Mindestmaß von Sittlichkeit, das Mindestmaß, ohne das keine Gesellschaft bestehen kann, in die feste Form des Gesetzes zu gießen und das Recht zu schaffen, dem die Machtmittel der Gesamtheit zwingende Kraft verleihen. So schied sich die ganze Materie der Sittlichkeit in Moral und Recht. Die Theologen und Scholasten, die alle bindenden Regeln des menschlichen Handelns vom geoffenbarten Willen Gottes ableiteten, kannten grundsätzlich nur ein einziges Gesetz; aber der Blick ins praktische Leben nötigte auch sie, zwischen der „lex indicativa" und der „lex praeceptiva" zu unterscheiden, zwischen der Weisung oder dem Rat und der Vorschrift oder dem Gebot. Die lex indicativa ist die Moral, die lex praeceptiva das Recht.

Das Gesetz ist der normale Ausdruck des Rechts. Nicht

alles Recht gelangt zu dieser formalen Fassung, denn es gibt auch ein anerkanntes Gewohnheitsrecht, das nicht in die Form des Gesetzes gebracht ist, aber jedes Gesetz wird zu einem Bestandteil des geltenden Rechts. Natur- und vernunftgemäß ist das Recht im Bewußtsein der Mehrheit vorbestehend und die Rolle des Gesetzgebers beschränkt sich darauf, unter dem Diktat der öffentlichen Meinung allseitig anerkannte Grundsätze in Paragraphe zu bringen. Es gibt indes auch geschichtliche Beispiele in nicht geringer Zahl, daß dieser Hergang umgekehrt wurde und der Gesetzgeber nach eigener Willkür und ohne zu fragen, ob er sich mit dem allgemeinen Gewissen in Übereinstimmung befand, dem Gemeinwesen Paragraphe diktierte, die es als Recht hinnehmen mußte. Es leuchtet ein, daß dieses Verfahren überaus bedenklich ist. Selbst wenn der Gesetzgeber von überlegener Weisheit, selbst wenn er seinem Volk und seiner Zeit weit voraus, selbst wenn seine Absicht die beste ist, liegt die schwere Gefahr nahe, daß das sittliche Gefühl des Volks sich gegen das ihm aufgedrängte Gesetz auflehnt. Dann fügt es sich äußerlich dem Zwang der öffentlichen Gewalten, gehorcht dem Gesetz aber immer nur mit schroffer innerer Verneinung, ein Zwiespalt klafft zwischen dem Gewissen und der Rechtsübung, die Begriffe von Moral und Recht verwirren sich, die sittliche Grundlage aller Gesetze schwankt und der öffentliche Geist gewöhnt sich daran, das Gesetz überhaupt als ein Fremdes und Feindliches anzusehen, das man zwar nicht ohne üble Folgen mißachten kann, dem jedoch sich nach Möglichkeit zu entziehen nicht nur nicht tadelnswert, sondern geradezu verdienstlich ist.

Darüber, was ein Gesetz ist, verbreitet sich ein unübersehbares Schrifttum, das in ungeheuer viel Worten überaus wenige und fast ausnahmslos mittelmäßige Gedanken übermittelt. Ich würde es für unentschuldbare Zeitvergeudung halten, bei diesem Wust auch nur einigermaßen zu verweilen, sei es um Meinungen einfach anzuführen, sei es um sie zu erörtern und zu widerlegen. Vielleicht das beste, was über das Gesetz gesagt wurde, ist die Umschreibung von Hobbes: „Das bürgerliche (Staats-)Gesetz ist nichts anderes als die

Bürgschaft des Naturgesetzes." Allerdings schließt diese Definition eine Voraussetzung in sich: das Bestehen eines Naturgesetzes, das jedoch an sich nicht bindend ist und dem erst das Staatsgesetz die Sanktion hinzufügt. Sie ist auch nur mit der Einschränkung richtig, daß das Staatsgesetz nicht dem ganzen Naturgesetz seine Bürgschaft verleiht, sondern nur einem Teil desselben. Seine Definition des Staatsgesetzes nötigt Hobbes auch zu erklären, was er unter dem Naturgesetz versteht, und er entzieht sich dieser Pflicht nicht. „Das Naturgesetz", sagt er, „ist das Gebot der rechten Vernunft (ratiocinatio recta) für das, was wir zur Selbsterhaltung befolgen oder vermeiden müssen... Die Verletzung der Naturgesetze besteht in falscher Vernunft (ratiocinatio falsa)." Trotz seiner Verschwommenheit zeigt dieser Aufschluß, daß Hobbes unter seinem Naturgesetz tatsächlich die Sittlichkeit versteht und in dieser Annahme decken sich seine Ansichten über das Verhältnis zwischen dem Natur- und Staatsgesetz, das heißt zwischen Moral und Recht, ungefähr mit den meinen. Er verleugnet indes in gemeiner Weise die sittliche Anständigkeit seiner Lehre vom Gesetz, wenn er später kalt und trocken erklärt: „Alles, was der Staat befiehlt, ist gerecht, alles, was er verbietet, ist ungerecht." Damit macht er das Staatsgesetz beschränkt und liebedienerisch zur Quelle des Rechts, während nach seiner eigenen Definition das Recht (er sagt „das Naturgesetz") die Quelle des Staatsgesetzes ist. Pufendorf als formaler Jurist ist eher zu entschuldigen, wenn er lehrt: „Das Gesetz ist das Gebot (decretum), womit ein Vorgesetzter seinen Untertan (den ihm Untergebenen, sibi subjectum) verpflichtet." So kann man das Gesetz auffassen, wenn man es von außen ansieht; es ist ein Werkzeug des Zwanges in der Hand des Mächtigen gegen den Abhängigen; das Wesen trifft diese Betrachtung nicht; aber damit hat Pufendorf sich nicht zu beschäftigen, denn er erhebt keinen Anspruch darauf, Philosoph zu sein, er hält sich innerhalb der juristischen Praxis.

Der Bischof von Sevilla, der heilige Isidor, der angesehenste Gottesgelehrte zwischen den letzten Kirchenvätern und dem heiligen Thomas von Aquino, gibt vom Gesetz

diese Umschreibung: „Das Gesetz ist eine Einrichtung (constitutio) des Volkes, durch die die Edelbürtigen (Majores natu) in Gemeinschaft mit der gemeinen Menge irgend einer Satzung eine Sanktion gegeben haben." Diese Worte sagen wenig vom Wesen des Gesetzes, sie leiten aber zur Frage nach der Entstehung des Gesetzes über. Auch über sie sind seit Plato und Aristoteles ganze Büchereien geschrieben worden, die glücklicherweise größtenteils nur noch den Würmern und Motten zur Atzung dienen. Aus dem Gestrüpp von Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten, aus dem Gewäsch von Syllogismen, Dogmatismen und tiefsinnig tuenden Redensarten ohne die geringste Bedeutung geht mit einiger Klarheit der eine Gedanke hervor, daß nur die oberste Gewalt im Staate das Recht hat, Gesetze zu geben. Hierüber herrscht volle Übereinstimmung und das ist natürlich, denn es ist so augenscheinlich, daß es nicht erst umständlich durch die fünfzigtausend Bücher abgewandelt und bewiesen zu werden brauchte, die über den Gegenstand geschrieben worden sind. Es leuchtet ohne Weiteres ein, daß man sämliche Angehörige eines Staates zur Befolgung gewisser Gebote und Verbote, die das Gesetz in sich schließt, unmöglich zwingen kann, wenn man nicht stärker ist als jeder von ihnen, daß also das Gesetz notwendig von der höchsten Macht im Staate ausgehen muß. Es ist ganz unnütz, diesen allereinfachsten und durchsichtigsten Tatbestand durch die Frage nach dem Recht des Gesetzgebers zu verdunkeln. Er braucht kein theoretisches Recht, da er die Macht hat. Das positive Gesetz ist, um die Sprache Kants zu sprechen, kein Noumenon, sondern ein Phänomenon, sein Dasein ist empirisch, nicht vernünftig, es ist eine Wirklichkeit und der Notwendigkeit enthoben, sich dem Intellekt intellektuell zu begründen. Kein Gesetzgeber hat sich denn auch jemals dabei aufgehalten, dem Gesetz, das er gab, den Nachweis vorauszuschicken oder hinzuzufügen, daß er das Recht hatte, es zu geben.

Darüber allerdings gehen in dem einschlägigen Schrifttum die Meinungen weit auseinander, wer im Staate die höchste Gewalt verkörpert oder handhabt. Nach den einen ist es der König, weil er das Schwert führt, also unbedingten

Gehorsam erzwingen kann; nach den anderen ist es die Kirche, weil das Gesetz, um bindend zu sein, sittlich sein muß, die Sittlichkeit aber von Gott gesetzt und die Vertretung Gottes auf Erden die Kirche ist; wieder andere sprechen die Gesamtheit des Volkes als die höchste Gewalt an, weil ohne ihre Zustimmung kein Gesetz sich zur Geltung durchsetzen kann und weil auch der König nur die Macht besitzt, deren das Volk sich entäußert, um sie auf ihn zu übertragen. Über diesen Streit ist die Geschichte hinweggeschritten. Heute wagt niemand mehr zu bestreiten, daß das Volk allein berufen ist, sich selbst durch seine gewählten Vertreter Gesetze zu geben, und daß sie ohne seine stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung für es nicht bindend sein können. In der Schweiz, wo die Einrichtung des Referendums besteht, kann das Volk durch Abstimmung das von seinen Vertretern in seinem Namen abgefaßte Gesetz verwerfen, ehe es in Kraft getreten ist, und in den anderen Verfassungsstaaten bleibt ihm das Auskunftsmittel, bei den ersten dem Erlaß eines ihm unannehmbar scheinenden Gesetzes folgenden Parlamentswahlen Männer zu Abgeordneten zu wählen, die sich zu seiner Abschaffung verpflichten, Das Volk hat die Macht, Gesetze zu geben, es hat also auch das Recht dazu und es zögert nicht, sich zu erheben, wenn an diesem Rechte gerüttelt wird. In der Neuzeit hat außerhalb Rußlands kein Volk es sich gefallen lassen, daß ihm Gesetze aufgenötigt werden, an denen es nicht selbst mitarbeitet und die es nicht ausdrücklich annimmt. Die Vereinigten Staaten rissen sich vom Mutterlande mit dem Rufe los: „Besteuerung ohne Vertretung ist Tyrannei!“ und mehr als ein Jahrhundert früher hatte das englische Volk dem Stuartkönig Karl I. unwiderleglich bewiesen, daß es ihm nicht zustand, nach eigener Willkür Gesetze zu geben und aufzuheben, indem es ihm nach einer Verurteilung durch ein Gericht in allen Formen Rechtens durch einen maskierten Scharfrichter den Kopf abschneiden ließ.

Das Gesetz ist die konkrete Form des Rechts und das Recht ist der ausgefällte, kristallisierte materiellste Teil der Sittlichkeit. Und da die Sittlichkeit jedes Mitglied der Gesamtheit bindet,

da ihre Achtung die Bedingung ist, unter der allein es in der Gesamtheit geduldet wird, gebietet die Folgerichtigkeit, daß es auch das Gesetz achte, das heißt, daß es sich ihm nicht nur unterwerfe, weil es andernfalls Strafe und Züchtigung zu fürchten hat, sondern daß es seine Befolgung als einen Bestandteil seiner Sittlichkeit empfinde, daß es nicht unter der Drohung der Saatsgewalt, sondern unter dem Zwang des eignen Gewissens gesetzlich handle. Das könnte man als einen Grundsatz ohne Vorbehalt und Einschränkung verkünden, wenn die Praxis der Gesetzgebung immer der Theorie entspräche, die fordert, daß das Gesetz sittlich sei. Das ist aber nicht notwendig der Fall. Das Gesetz ist eine Form und jede Form kann mißbraucht werden, indem man sie mit einem unrechtmäßigen Inhalt füllt. Wenn ein gewissenloser Pantscher in einer Sektflasche von der bekannten Gestalt, mit dem metallen überkapselten drahtverschnürten Korkpfropfen und dem empfehlendsten Etikett ein schändliches Geschmier auf den Markt bringt, wird er wegen Nahrungsmittelfälschung und Übertretung des Markenschutzgesetzes empfindlich bestraft. Wenn aber eine Regierung in Gestalt eines Gesetzes, gehörig in Kapitel, Artikel und Paragraphe gegliedert und im Amtsblatt veröffentlicht, das heißt in der Weise, wie das Volk gewohnt ist, sein sittliches Recht ausgedrückt zu sehen, törichte, bedenkliche, vielleicht geradezu unsittliche Gebote erläßt, wer zieht sie dann zur Verantwortung? Beispiele dieser Art führt die Geschichte in nur zu großer Zahl an. Hierher gehören alle Gesetze, die dem Grundsatz der Staatsautorität unter Vergewaltigung der natürlichen Rechte des denkenden und fühlenden Menschen Geltung erzwingen wollen, also alle Glaubensverfolgungen, auch alle Härten gegen andere als religiöse Überzeugungen, wie die Mißhandlung der Sozialisten, ferner Steuer- und Zollmaßregeln, die die Arbeits- und Bewegungsfreiheit knebeln oder einer Beraubung einzelner Klassen oder aller Bürger gleichkommen. Gesetze dieser Art können in der Regel nur in despotisch regierten Staaten dem Volk auferlegt werden, das dort an der Gesetzgebung keinen Anteil hat, doch ist auch die verfassungsmäßige Regierungsform

keine zuverlässige Bürgschaft gegen sie, da auch Parlamentsmehrheiten tyrannische Maßregeln durch Anfachung von National- oder Parteifanatismen, durch Begünstigung von Vorurteilen, durch Einschüchterung abgezwungen werden können, wie die Bismarckschen Mai- und Sozialistengesetze, wie die Gesetze der Versailler Nationalversammlung gegen die Kommuneaufständigen und gegen Paris beweisen. Für Gesetze dieser Art ist füglich keine Achtung zu verlangen. Das wird höchstens ein Hobbes bestreiten, für den „alles, was der Staat befiehlt, gerecht, alles, was er verbietet, ungerecht ist," oder der Digest, nach dem „quod principi placuit, legis habet vigorem", was dem Herrscher beliebt, Gesetzeskraft hat. Auch unsittliche Gesetze sind formales Recht, tatsächlich aber sind sie Unrecht, und wenn ihr Urheber auch die Macht hat, ihnen mit roher Gewalt Gehorsam zu erzwingen, wird man doch niemand, der sich ihnen zu entziehen und sie aus der Welt zu schaffen sucht, sittlich minderwertig nennen dürfen.

Ein banaler Einwand liegt auf der Hand. Gegen ein schlechtes Gesetz an der entscheidenden Stelle Vorstellungen zu erheben und sich auf vorschriftsmäßigem Wege um seine Aufhebung zu bemühen wird nur ein cäsarenwahnsinniger Despot dem Bürger verwehren; aber so lange es in Kraft ist, muß er ihm gehorchen. Denn wenn man jedem Bürger das Recht einräumt, unter den Gesetzen nach seinem Belieben eine Auswahl zu treffen, den einen zuzustimmen, die anderen zu verwerfen, so führt dies geradenwegs zur Anarchie. Darauf ist zu erwidern, daß die Anarchie, obschon ein schreckliches Übel, immer noch ein geringeres ist als ein unsittliches Gesetz, als ein Recht, das sich gegen die Sittlichkeit vergeht. Denn die Rechtsordnung, die der Staat verbürgt, ist nur darum der Anarchie vorzuziehen, weil sie den Individuen ein friedliches Zusammenleben, die Freiheit der Bewegungen, die Achtung der Persönlichkeit, des Lebens, des Besitzes verbürgt. Wenn aber der Staat mißhandelnd in die Gefühle und Überzeugungen der Individuen eingreift, wenn er Faustgewalt anwendet, um von ihnen Handlungen oder Unterlassungen zu erpressen, gegen die alles Gute in ihnen

sich empört, dann ist seine Rechtsordnung eine Rechtsunordnung und er selbst ist es, der den Zustand der Anarchie wiederherstellt, indem er die Gewalt zum herrschenden Faktor im Leben der Individuen macht. Für diese ist es nämlich ganz gleich, ob sie die Gewalt vom Staat oder von ihren Nebenmenschen erleiden. Im Gegenteil: ihre Lage ist in der staatlichen Anarchie schlimmer als in der vorstaatlichen, da es ihnen leichter ist, der Gewalt mit Gewalt zu begegnen, wenn sie von Individuen gleich ihnen, als wenn sie von der überlegenen Organisation des Staates verübt wird. Der Staat, der unsittliche Gesetze gibt, verleugnet seinen eigenen Grundsatz und hebt sich selbst auf.

Die Verstandeskonstruktionen des 18. Jahrhunderts, deren berühmteste J. J. Rousseaus „Gesellschaftsvertrag" ist, nimmt heute niemand mehr buchstäblich. Kein Mensch glaubt ernstlich, daß eines Tages die im Stande der Natur lebenden Individuen zusammentraten und mit einander einen Vertrag schlossen, kraft dessen sie auf gewisse Freiheiten und Rechte verzichteten und sie auf eine Obrigkeit übertrugen, damit diese sie zur Förderung des Gemeinwohls, des Friedens und des Glücks regiere. Aber wenn der Vorgang sich auch nicht in dieser naiven Weise vollzog, ist es doch sicher, daß der Staat sich mindestens die Aufgabe stellt, die Rousseaus Vertrag ihm ausdrücklich vorschreibt. Wenn nun durch seine Schuld, durch die Schuld seiner Gesetzgebung Gemeinwohl, Friede und Glück nicht gefördert, sondern verhindert, gestört, vernichtet werden, dann hat jeder Bürger das sittliche Recht, sich gegen ihn aufzulehnen und seine unheilvolle Gewalt zu lähmen; nicht weil er einen förmlichen Vertrag mit seinen Bürgern gebrochen hat, sondern weil er ein Feind des friedlichen Zusammenlebens der Menschen, des Zweckes jeder gesellschaftlichen Gliederung, geworden ist. Wen die Sorge beunruhigt, daß es kein zuverlässiges Maß der Sittlichkeit eines Gesetzes und keine berufene Stelle zur Anlegung eines solchen Maßes gibt, der erinnere sich daran, daß alle Sittlichkeit dem Gefühl und Urteil der Mehrheit überantwortet ist und keine andere Sanktion hat als dieses. Die ganze Geschichte lehrt, daß die Mehrheit sich mit ihrer Obliegenheit

nicht allzu schlecht abfindet. Die öffentliche Meinung genügt, um eine gewisse Höhenlage der Sittlichkeit in der Gesamtheit zu erhalten. Ist sie aber imstande, dem ungeschriebenen Sittengesetz ohne die Sanktionen der Rechtspflege Achtung zu sichern, so wird man sie auch als eine zuständige Richterin über die Sittlichkeit eines Staatsgesetzes anzuerkennen haben. Das ist die Theorie des Rechtes der Bürger, sich gegen unsittliche Gesetze mit allen Mitteln, auch der Gewalt, zu wehren. Praktisch ist sie belanglos, da heute, wenigstens in den vorgeschrittenen und freiheitlich regierten Staaten, der Volksmeinung gesetzliche Mittel zur Verfügung stehen, ihr widerstrebende Gesetze zu verhindern oder schleunig abzuschaffen.

Die Moral schließt auch das Recht in sich, während das Recht nur ein Teil der Moral ist. Seine zwingende Natur nötigt es, konkret und materialistisch zu sein und all das Unwägbare, Durchsichtig-Geistige, Traumhaft-Webende unberücksichtigt zu lassen, das in der Sittlichkeit kreist, das sie wie mit einer Atmosphäre umgibt und sie über feste Grenzen hinaus ins Unbewußte und Ahnungsvolle verlängert. Die grundsätzliche Ausschaltung des Gefühlselementes, das die Moral in sich schließt, begründet den tiefsten Unterschied zwischen ihr und dem Recht. Das Recht behütet die Ordnung, kennt aber nicht die Liebe. Die Aussondeurng des Rechts aus der Moral erfolgt unter dem Drang der Selbstsucht, die ihr größtes Zugeständnis gemacht zu haben glaubt, wenn sie sich zu Ulpians Sätzen aufschwingt: „Neminem laedere. Suum cuique reddere. Honeste vivere." Niemand schädigen; also sich ruchloser Gewalt enthalten; jedem das Seine wiedererstatten; also nicht spitzbübisch behalten, was dem andern gehört; ehrbar leben, also dem Nächsten nicht durch Unfug und Verderbnis Anstoß geben. Nun ja. Damit läßt sich zur Not leben. Aber die Worte Mitleid, Güte, Nächstenliebe, kommen in Ulpians Kernsprüchen nicht vor und das Recht weiß nichts von ihnen.

Das Recht wahrt jedem seinen wohlerworbenen Besitz, gebietet aber niemand, ein Opfer zu bringen. Die Sittlichkeit kann dies fordern. Sie kann darauf bestehen, daß das

Individuum sich ohne Zwang, aus eigenem, innerem Antrieb, Entbehrungen auferlegt, seinen Besitz zugunsten eines andern vermindert, sein augenblickliches körperliches Behagen stört, vielleicht sogar sein Leben gefährdet, also freiwillig gerade das tut, wogegen ihn das Recht sorgsam schützt. Wo das Recht sagt: Niemand schädigen! da sagt die Sittlichkeit oft genug: Schädige dich, um deinem Nächsten zu nützen. Wo das Recht sagt: Jedem das Seine! da mahnt die Sittlichkeit nicht selten: Jedem das Deine, wenn der andere es nötiger hat als du. Die Sittlichkeit setzt eine Eigenschaft voraus, deren das Recht nicht bedarf: die Sympathie. Um sittlich zu sein, muß man die subjektiven Erlebnisse des Nächsten im eigenen Innern mit den gleichen Gefühlsqualitäten mit- und nacherleben, seinen Schmerz als eigenen Schmerz, seine Freude als eigene Freude empfinden. Wer das nicht kann, wer die Zustände des Nächsten nur als Vorstellung, doch ohne den begleitenden Gefühlston, verinnerlicht, dem ist es versagt, sich zur Sittlichkeit zu erheben. Es ist nicht seine Schuld, denn die Gabe des Mitfühlens ist eine organische Anlage, die man hat oder nicht hat, die man entwickeln oder unterdrücken, doch nicht schaffen kann, wenn sie fehlt. Aber es ist sein beklagenswertes Gebrechen und es verwehrt ihm den Aufstieg zu den Gipfeln der Sittlichkeit.

Das Recht achten heißt kluge Selbstsucht üben. Moralisch handeln ist, sich der Selbstsucht entäußern und den Vorzug der Selbstlosigkeit erringen. Streng gesetzlich handeln gibt Anspruch auf das Lob der bürgerlichen Tadellosigkeit. Sittlich handeln aber ist Tugend, die von einer unvergleichlich höhern Qualität ist als bloße Tadellosigkeit. Dem Manne des Rechts, dem rechtschaffenen Mann rühmt man nach: „Integer vitae scelerisque purus.“ Das ist eine annehmbare Grabrede. Der Mann der tätigen und willig leidenden Sittlichkeit aber gibt ein Beispiel, das Millionen mit den Grausamkeiten des Lebens versöhnt. Jener ist ein Biedermann, aber dieser ist ein Heiliger.

V.

Individuelle Moral und kollektive Unmoral

Männer, die es als schwere Beleidigung empfinden würden, wenn man ihre Sittlichkeit in Zweifel ziehen wollte, gehen gelassen an die Erörterung der Frage, ob der Staat in seinen Handlungen und Unterlassungen von dem für die Individuen geltenden Sittengesetze gebunden ist, und sie gelangen in der Mehrzahl zum Schlusse, daß der Staat in seinen Beziehungen zu anderen Staaten nicht von sittlichen Erwägungen geleitet, das heißt gehemmt werden darf. Sie gehen weiter und befreien nicht nur den Staat in seinem Verhältnisse zum Auslande vom Zwange der Sittlichkeit, sondern fordern das Vorrecht, außerhalb des Sittengesetzes, über dem Sittengesetz zu stehen, auch für die Regierungen in ihrer ganzen Leitung der öffentlichen Angelegenheiten, da nach ihnen alle Politik, die auswärtige wie die innere, sich auf einem andern Plan bewegt wie die Ethik. Wer gegen diese schamlose Lehre empört Einspruch erhebt, den tun ihre Vertreter hochnäsig mit der geringschätzigen Bemerkung ab: „Laiengeschwätz, bei dem der Mann der Wissenschaft sich nicht aufhält", und wenn man ihnen entgegnen würde: „Eure Anschauungen sind die von Zuchthäuslern, die nachträglich für ihre Missetaten eine rechtfertigende Theorie aushecken", würden sie wohl die Achsel zucken und wegwerfend murmeln: „Der Mensch ist augenscheinlich verrückt."

Professorale Weisheit hat in pedantische Formeln ge-

bracht, was die Praktiker der Politik, Staatsoberhäupter und leitende Minister, gedacht, gesagt und getan haben. Napoleon bemerkte auf St. Helena zum Grafen de Las Cases, der die Äußerung in seinem „Mémorial de Sainte Hélène" ehrerbietig verzeichnet; „Man muß die Handlungen des Herrschers, der für die Gesamtheit wirkt, von denen des Privatmanns unterscheiden, den nichts in seinen Gefühlen einschränkt; die Politik gestattet, ja gebietet dem einen, was bei dem andern oft unentschuldbar bleiben würde." Vielleicht unter der Nachwirkung dieser Äußerung, die er zweifellos kannte, entwickelte Professor Nisard eines Tages in seinem Vortrag an der Pariser Sorbonne die Theorie, daß es eine zweifache Moral gebe, eine öffentliche oder politische und eine private, die nicht denselben Regeln gehorchen. Das war kurz nach dem Staatsstreich Napoleons III. und man konnte ohne gezwungene Deutung in den Worten des berühmten Litteraturhistorikers eine Liebedienerei gegen den Kaiser frischen Datums und ein kriecherisches Höflingsbemühen sehen, seine kurz vorher begangene Gewalttat gegen die von ihm beschworene Verfassung zu entschuldigen. Nisard war eine der Zierden der Hochschule und ein ebenso beliebter wie angesehener Lehrer der Jugend. Das gesunde ethische Gefühl seiner Hörer empörte sich jedoch gegen die Verworfenheit der von ihm entwickelten Grundsätze und der stürmische Ausdruck ihrer Entrüstung verjagte ihn mit Schmach und Schande von seinem Lehrstuhl und aus dem Hörsaal.

Der berühmteste Anwalt der Unmoral des Staates und des Rechtes der Politik auf Unsittlichkeit ist Macchiavelli, nach dem man diese nichtswürdige Theorie benannt hat. Über den florentinischen Staatsschreiber, sein Buch vom Fürsten und die in diesem vorgetragene Lehre ist seit vier Jahrhunderten eine gewaltige Bücherei zusammengeschrieben worden, in der die ihm zustimmenden Werke die ihn bekämpfenden und widerlegenden erschreckend überwiegen. Die besten Zusammenfassungen dieses weitläufigen Schrifttums haben Mohl und Paul Janet gegeben und auf sie ver-

weise ich. Hier kann ich nur bei den Hauptpunkten der Erörterung verweilen.

Macchiavelli schreibt: „Wer ein vollkommen guter Mensch sein will, der ist inmitten jener, die es nicht sind, sicherlich in Gefahr. Es ist deshalb geboten, daß ein Fürst nicht immer gut zu sein lerne, um je nach den Umständen diese Lebensregeln zu seinem Gebrauch anzuwenden oder nicht anzuwenden." „Der Fürst kann Vertragstreue nicht wahren, wenn sie sich gegen ihn wenden würde." Kurzum: der Fürst darf nicht nur, sondern muß tun, was ihm nützt. Bei der Frage nach der Rechtschaffenheit seiner Handlungen hat er sich nicht aufzuhalten. Der einzige Maßstab ihres Wertes und ihrer Zulässigkeit ist der Vorteil, den sie ihm versprechen. Ihr Erfolg rechtfertigt sie immer, nur ihre Erfolglosigkeit verurteilt sie.

Das Abscheulichste an den Ausführungen des „Fürsten" ist der Gleichmut, mit dem der Verfasser sie vorträgt. Nie entschlüpft ihm ein Wort des Affekts, nie erscheint der leiseste Anflug von Gefühlsfärbung. Er behandelt seinen Stoff nicht wie eine Untersuchung von Grundsätzen, zu denen man innerlich Stellung nehmen, die man billigen oder mißbilligen soll, sondern als eine Beschreibung gegebener Tatsachen, an denen man ebenso wenig Gemütsanteil zu nehmen braucht wie etwa an der Aufzählung der Eigenschaften und Kennzeichen eines Minerals. Man hat zu seinen Gunsten geltend gemacht, sein Buch sei eine konkrete Studie, die Schilderung des Charakters Cäsar Borgias, seiner Psychologie, seiner Regierungsgrundsätze, Macchiavelli habe objektiv die Philosophie von ihm beobachteter Ereignisse geben, nicht subjektiv über sie urteilen wollen, dies schon darum nicht, weil die Abgabe eines Urteils für ihn zu gefährlich gewesen wäre; seine eigene Denkweise enthülle er in der Abhandlung über Livius. Diese Anwaltsrede ist weit entfernt, überzeugend zu sein. Macchiavelli behält im „Fürsten" durchweg denselben unbefangen kühlen Ton, mit dem er die verräterischen Meuchelmorde seines Helden Cäsar Borgia in Sinigaglia erzählt. Das einzige persönliche Gefühl, das in beiden Arbeiten gelegentlich ganz schwach durchschlägt, ist eine gewisse

perverse ästhetische Befriedigung des Künstlers, der mit Kennerangen bei einem in seiner Art vollkommenen Werke der Natur verweilt und sich an der Harmonie von Handlungen ergötzt, die mit tadelloser Logik, gewissermaßen mit geometrischer Gesetzmäßigkeit, aus den unabänderlichen Voraussetzungen eines bestimmten Charakters hervorgehen. Des Esseintes, der Musterästhet von Karl Joris Huysmans' Erfindung, mag ein Ungeheuer nur nach seiner Schönheit, ohne einen Gedanken über seine Sittlichkeit, werten. Durch diese Art der Schätzung schließt er sich aus der Gemeinschaft der Menschen aus, die sein Dünkel eines moralisch Irrsinnigen immerhin Philister schelten mag.

Der Macchiavellismus hat in jedem Geschlechtsalter seit seinem Auftreten Jünger und Bewunderer gefunden, die in ihrer Lösung der Politik aus allen Banden der Sittlichkeit noch über seinen Urheber hinausgingen, Der deutsche Jurist des Jahrhunderts der Reformation Schoppe (1576—1649) erklärt sententiös, die Politik sei von der Moral verschieden und habe ihre eigenen Grundsätze wie die Moral selbst; den Hauptunterschied zwischen den beiden sieht er darin, daß die eine zum Gegenstand ihres Studiums das nimmt, was sein sollte, die andere das, was ist. Durch diesen Satz gewinnt der sonst mit Recht verschollene Pedant Anspruch darauf, nicht ganz vergessen zu werden. Denn er verweist hier die Moral in das Reich des reinen Gedankens, des theoretisch sinnenden Idealismus, nimmt dagegen für die Politik die Wirklichkeit, die Praxis in Anspruch und läßt zuerst jene Realpolitik aufdämmern, die ein Vierteljahrtausend nach ihm das Tageslicht der Staatsmänner werden sollte. Der Franzose Gabriel Naudé, ungefähr Schoppes Zeitgenosse, machte sich zum Verteidiger der Staatsstreiche, wenn sie politischen Nutzen versprechen, rechtfertigt und lobt die Bartholomäusnacht, ein zu seiner Zeit angewandtes recht energisches Mittel, um in Frankreich dem es schwächenden und der Regierung schwere Verlegenheiten bereitenden religiösen Hader ein Ende zu machen, und er bedauert nur, daß der glückliche Gedanke der Hugenottenausschlachtung nicht vollständiger durchgeführt, das heißt das Gemetzel der lästigen Protestanten

nicht bis zu ihrer gänzlichen Ausrottung fortgesetzt wurde. Selbst bei Descartes, der in Staatsfragen sich zu einem bedenklichen Opportunismus bekannte und beispielsweise dem Absolutismus vernünftige und sittliche Berechtigung zugestand, begegnen wir dem betrübenden Satze: „Gegen die Feinde hat man gewissermaßen („quasi") die Erlaubnis, alles zu tun," eine bewußte und entschlossene Leugnung des christlichen Gebotes: „Liebe deine Feinde," das von Durchschnittsmenschen vielleicht zu viel fordert und dessen buchstäbliche Befolgung wohl nur von Heiligen zu erwarten ist, das aber jedenfalls für alle Welt die Mahnung in sich schließt, auch gegen den Feind mindestens gerecht zu sein und nach den Vorschriften der Sittlichkeit zu handeln. D'Holbach geht nicht um den Brei, sondern sagt rund heraus: „In der Politik ist das einzige Verbrechen, keinen Erfolg zu haben." So schroff hat selbst Macchiavelli sich nicht ausgedrückt. Er bringt, um mit dem Herzog von Larochefoucauld zu reden, der Tugend wenigstens die Huldigung der Heuchelei dar, indem er rät: „Tue (das vorteilhafte Böse) und entschuldige es dann." Es ist eine Umschreibung des alten Rechtsverdreherrates für den Verbrecher: „Wenn du es getan hast, leugne es," und des bekannten Wortes Friedrichs des Großen, das ungefähr lautet: „Wenn ich nach einem fremden Lande Verlangen trage, beginne ich damit, mich seiner zu bemächtigen, dann lasse ich mir Juristen kommen, die beweisen, daß ich ein Anrecht darauf hatte." So dachte derselbe König, der einen „Anti-Macchiavelli" schrieb, über den allerdings Paul Janet hübsch bemerkt: „Nichts ist dem Macchiavellismus besser angemessen denn als mutmaßlicher Thronerbe Macchiavelli zu widerlegen, um als regierender Fürst seine Grundsätze umso bestimmter anzuwenden."

Man wird Kant die schwächliche Weltklugheit, die ihn nach der „Kritik der reinen Vernunft" die „Kritik der praktischen Vernunft" schreiben ließ, um der unbestechlichen Sittlichkeit willen verzeihen, die er in der kleinen Schrift "Vom ewigen Frieden" vertritt. Da fordert er tapfer die Übereinstimmung der Politik mit der Moral. Durchgreifender als der englische Biedermannsspruch: „Honesty is the

best policy", Ehrlichkeit ist die beste Politik, zeigt er, daß Ehrlichkeit besser ist als Politik. Geheimniskrämerei ist eine alte Überlieferung aller Regierungen und besonders der Diplomatie, deren uneingestehbare Machenschaften das Licht und die Augen der Unbeteiligten scheuen. Heute ist es eine Forderung der Demokratie in den Verfassungsstaaten, daß die auswärtige Politik in voller Öffentlichkeit geführt werde. Kant urteilte anderthalb Jahrhunderte vorher kurz und scharf: „Alle politischen Handlungen, die die Öffentlichkeit nicht vertragen, sind ungerecht." In seinem 18. Jahrhundert, das mit dem spanischen Erbfolgekriege beginnt, zu den Kriegen Friedrichs des Großen fortschreitet und mit den Koalitionskriegen gegen die französische Umwälzung endet, wagt er nicht die bestimmte Forderung zu erheben, daß aus dem Verhältnis der Staaten zu einander die Gewalt verbannt und an ihre Stelle das Recht gesetzt werde, aber er meint doch, wenn auch noch etwas zaghaft, man könne ein Ideal „träumen", in dem die Zwistigkeiten der Völker wie die der Privatleute durch Gesetze würden geschlichtet werden, die von allen gegeben und gebilligt wären. Kant ist eine tröstende Ausnahme inmitten der ungefähr einmütig macchiavellischen Schar der Staatsrechtslehrer, die gegen seinen Standpunkt nur darum geringschätzig herablassende Nachsicht walten lassen, weil er eben ein weltfremder Philosoph, kein Theoretiker der Politik ist.

Die englischen und schottischen Moralphilosophen von Locke angefangen bis zu J. St. Mill und Herbert Spencer sind alle von Mcchiavellismus unvergiftet und kennen nur eine Sittlichkeit für den Staat wie für das Individuum, für die politischen wie für die privaten Handlungen. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß ihre Lehren noch nicht vom allgemeinen Bewußtsein ihres eigenen Volkes Besitz ergriffen haben. Nach wie vor ist es ein erster Grundsatz des englischen Rechts, daß „der König kein Unrecht tun kann", das heißt also daß der König, die Verkörperung und Zusammenfassung des Staates, als Quelle des Rechts das Recht selbst ist und über jedem Gesetze steht, eine noch drastischere Umschreibung der Lehre des Digests: „quod

principi placuit legis habet vigorem", jedes Belieben des Fürsten hat Gesetzeskraft, und der englische Volksmund hat den grauenhaften Ausspruch getan: „Right or wrong, my country", „gerecht oder ungerecht, mein Vaterland!" oder minder elliptisch: „mein Vaterland mag Recht oder Unrecht haben, ich trete für es ein", eine Sentenz, die ruchlosen Volksbetrügern und Landesverderbern gestattet, ihren himmelschreiendsten Missetaten die falsche Nase der Vaterlandsliebe vorzubinden und Zuchthäuslerhandlungen als Tugend zu verkleiden, da doch die wirkliche Vaterlandsliebe einem charaktervollen Bürger und Ehrenmann gebietet, sich mit äußerstem Aufgebot seiner Kraft, und nötigenfalls mit Blutzeugenschaft, einer Ungerechtigkeit zu widersetzen, die seine Regierung und sein irregeleitetes Volk begehen will, und sein Vaterland auf dem Wege des Rechts und der Sittlichkeit zu erhalten, selbst wenn es sich so fügt, daß ein fremder Staat in einem Streit mit dem eigenen Vaterland die Sittlichkeit und das Recht vertritt. Ein Richter kann sich selbst als befangen ablehnen, wenn er in einer Sache urteilen soll, in der ein naher Verwandter Streitteil ist. Das ist ein läßliches Zugeständnis an die menschliche Unvollkommenheit, infolge deren der Verstand verstummt, wenn das Gefühl die Stimme erhebt, und die Gerechtigkeit leidet darunter nicht, da es andere Richter gibt, die den freiwillig geleerten Stuhl einnehmen. Der Bürger darf sich der Pflicht, auch über sein Vaterland zu urteilen, nicht entziehen, weil, wenn er versagt, ein anderes Gericht nicht eingesetzt werden kann, das seine Obliegenheit erfüllt. Jeder Bürger ist persönlich vor dem eigenen Gewissen, vor seinem Volke, vor der Welt, er ist vor der Gegenwart und vor der Zukunft dafür verantwortlich, daß sein Gemeinwesen gerecht und sittlich handle, und wenn er ohnmächtig ist, Verworfenheit und Missetaten zu verhindern, muß er sie wenigstens laut und feierlich verdammen, da dies das einzige Mittel ist, der Gemeinbürgschaft der Niederträchtigkeit zu entgehen, und im Unterlassungsfalle das öffentliche Verbrechen sein Privatverbrechen wird. Vorbildlich ist der von den Römern mit Recht bewunderte alte Brutus, der ohne Erbarmen das eigene Fleisch und Blut

dem Henker überlieferte, als er nach dem Gesetze das Leben verwirkt hatte. Das Vaterland hat keinen größern Anspruch auf Nachsicht und Schonung als der Sohn des Brutus, wenn es sich bewußt und absichtlich dem Laster hingibt. Denn läßt man den Satz gelten: „Gerecht oder ungerecht, mein Vaterland!" dann muß man ihn auch auf den Flibustierstaat anwenden, der einst in den Antillen bestand, und von seinen Bürgern fordern, daß ihre Vaterlandsliebe Diebstahl, Seeräuberei, Schändung und Meuchelmord gutheiße und verteidige, zu deren systematischer Begehung ihr Gemeinwesen aufgerichtet wurde. Dem elenden „Gerecht oder ungerecht: mein Vaterland!" stellt sich der unbeugsame Schluß der Alten entgegen: „Fiat justitia, pereat mundus!" „Recht muß Recht bleiben, und ginge die Welt darüber zugrunde!" und die Ehre der französischen Umwälzung bleibt das von den grundsatzlosen Profitmachern der Politik so viel bespöttelte Wort: „Eher sollen die Kolonien umkommen als ein Grundsatz!" Das war der Standpunkt der Propheten Israels, die ihr Volk wahrlich nicht weniger geliebt haben als die verächtlichen Wichte, die Hurrah brüllen und Lieder gröhlen, wenn ihr Vaterland der Sittlichkeit und dem Recht die rohesten Faustschläge ins Gesicht versetzt, weil seine leitenden Männer sich einbilden, daß dies für es, oder für sie, vorteilhaft ist.

Friedrich der Große und Napoleon I. handelten als Staatsoberhäupter immer im Sinne Machiavellis. Zu ihrer Zeit drückte man dies so aus, daß die Staatsraison sie leitete. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhielt der Machiavellismus den Namen Realpolitik. Die Moralverächter, die die Untaten des Staates Realpolitik nennen, wissen offenbar nicht, daß dieses eine Wort ein viel umfassendes Geständnis in sich schließt. In ihrem Sinne ist Realpolitik eine Politik, die nur mit der Wirklichkeit, nicht mit Wunsch, Sehnsucht und Hoffnung rechnet, nach der rohen Äußerung Schoppes: mit dem, was ist, nicht mit dem, was sein soll. Sie betätigt sich im Bereich der Tatsachen, nicht in dem der Grundsätze. Tatsache, Wirklichkeit aber ist nach ihnen die Alleinherrschaft des Interesses, der Selbst-

sucht, der Rücksichtslosigkeit, der Verachtung jedes fremden Rechtes, der Gewalt oder List, während Billigkeit, Gerechtigkeit, Zügelung und Unterdrückung der eigenen Begierden, Schonung des Nächsten, Menschenliebe Redensarten, oder sagen wir Ideale sind, die nicht in der Welt, sondern nur im Hirn einer kleinen Minderheit einflußloser Schwärmer anzutreffen sind. Wer sich zu solchen Anschauungen bekennt, wem die schlimmsten Triebe allein das Reale sind, während er die Sittlichkeit aus der Wirklichkeit hinausweist und in die Sphäre des Wesenlosen, der Hirngespinste verbannt, der ist, solange seine Überzeugung eine theoretische bleibt, ein fürchterlicher Pessimist, wenn er aber nach ihr handelt oder Staatsleitern nach ihr zu handeln rät, so ist er ein Übeltäter, der das Sittengesetz bricht, so wie es ohne das Geleit von Gendarm, Gefängnis und Galgen auftritt. Mit denselben Anschauungen ist man im Privatleben ein Verbrecher, der seinen bösen Neigungen gehorcht, wo immer er hoffen darf, dem Strafgesetz zu entwischen. Der Bandit, der geschickt genug ist, sich so einzurichten, daß Polizei und Gericht ihm nichts anhaben können, ist auch ein Realpolitiker, denn seine Bereicherung durch Diebstahl, Raub und Mord ist das Reale, das Strafgesetz ein Papierwisch, eine Ideologie, so lange seine Vollzieher ihn nicht am Kragen haben.

Die Unsittlichkeit der Politik, die Nichtbeachtung der Grundlagen der Moral durch den Staat ist die natürliche Folge der Macht von Herrschern, in denen alle ursprünglichen Triebe der noch nicht dem Sittengesetz unterworfenen menschlichen Bestie, gesteigert durch das intensive Gefühl der Höhe, des Glanzes, der Erlauchtheit ihrer Stellung, toben und die nicht durch die heilsame Scheu vor den Zwangsmitteln der moralischen Ordnung zur Selbstüberwindung, zur Übung und Entwicklung ihrer organischen Hemmungsvorrichtungen genötigt sind. Die Erhebung dieser Tatsache der Unsittlichkeit der Staatshandlungen zu einer Theorie von der Unverbindlichkeit des Sittengesetzes für den Staat aber ergibt sich aus der Vorstellung, die Philosophen aller Zeiten, vom Altertum bis zur Gegenwart, sich vom Wesen und von der Aufgabe des Staates gemacht haben. Plato

behauptet in der „Republik“ die Allmacht des Staates, der Nichts und Niemand eine Grenze setzen kann, und Aristoteles, ohne sich bis zur Verstiegenheit seines Meisters zu verirren, sagt nüchterner: „Es ist ein schwerer Irrtum, zu glauben, daß jeder Bürger sein eigener Herr ist.“ Der italienische Staatsphilosoph Filangieri sieht als die treibende Kraft und den Grundsatz des Staates „die Liebe zur Macht“ an, die ein Narr drei Menschenalter später den „Willen zur Macht“ nannte, woraus dann andere Narren eine funkelnagelneue, welterschütternde Entdeckung machten. Am weitesten in der Götzendienerei vor dem Staate geht Hegel, für den der Staat nicht etwa nur sittlich, sondern die Sittlichkeit selbst ist, wie für die theologisierenden Ethiker Gott. So anmaßend und lästerlich es wäre, irgendetwas, was Gott waltet, als unsittlich zu bezeichnen, so unsinnig es wäre, Gott von außen her ein nicht aus ihm selbst erfließendes Sittengesetz auferlegen zu wollen, dem er sich auch gegen seinen Willen zu unterwerfen hätte, so verwerflich ist es, an Staatshandlungen den Maßstab individueller Sittlichkeit zu legen, so absurd ist es, für den Staat einen andern, von Fremden ihm auferlegten sittlichen Zwang zuzugeben als das Gebot seiner Bedürfnisse und die Logik, welche die Mittel zur Erreichung des als notwendig erkannten Zieles angibt. Für Treitschke ist den Staat die höchste Daseinsform der Menschheit; Höheres als den Staat gibt es nicht. Die Frage hat er sich nie vorgelegt, ob nicht etwa die Menschheit selbst denn doch noch höher steht als der Staat, der die Form, eine Form, ihres Daseins ist, also nicht ihr Wesen selbst.

Daraus, daß der Staat nach seiner Überzeugung das Höchste ist, folgert Treitschke, daß es für ihn gewisse sittliche Pflichten, z. B. die der Selbstaufopferung, gar nicht geben kann. „Das Individuum soll sich opfern für eine höhere Gemeinschaft, deren Glied es ist; der Staat aber ist selbst das Höchste in der äußern Gemeinschaft der Menschen, darum kann die Pflicht der Selbstvernichtung gar nicht an ihn herantreten.“ Wie einleuchtend scheint das! Wie grob unrichtig ist es gleichwohl! Erstens ist der Staat nicht das Höchste; es gibt ein Höheres, und das ist die Menschheit; wenn man

also eine sittliche Pflicht der Selbstaufopferung für ein Höheres anerkennt, so könnte theoretisch diese Pflicht sich für den Staat ebenso ergeben wie für das Individuum. Zweitens ist aber die Vorstellung, daß der Staat aus Sittlichkeit einmal praktisch in die Lage kommen könnte, sich selbst aufopfern zu müssen, ein haarsträubender Unsinn. Wie wäre das möglich? Wenn der Staat seinen Bürgern und fremden Staaten gegenüber immer streng sittlich handelt, kann der Fall schlechterdings nicht eintreten, daß er an die Erfüllung einer Aufgabe sein Dasein hinzugeben hätte, denn Aufgaben erwachsen ihm nur, weil und solange er besteht, löst er sich auf, so gibt es für ihn weder theoretisch noch praktisch eine Aufgabe, er kann sich also auch nicht für sie zu opfern haben. Bringt ihn dagegen die Unsittlichkeit eines fremden Staates oder einer Minderheit seiner Bürger in Gefahr, bedroht ihn ein ungerechter Angriff von innen oder außen, dann gibt es die Sittlichkeitsregel nicht, die ihm verwehren kann, sich bis aufs Äußerste zu verteidigen, seine Selbstaufopferung könnte dann nur die Folge seiner vollständigen Zermalmung im heiligen Notkriege sein, eine unbedingte Bürgschaft gegen die Niederlage aber besitzen auch die bedenkenfreisten Realpolitiker nicht, die einen Angriffskrieg aus Machtkitzel, zum Zwecke der Eroberung, zur Erlangung von Ansehen, Vorherrschaft, wirtschaftlichen Vorteilen für durchaus zulässig erklären. Drittens endlich kann man eine Pflicht der Selbstvernichtung des Staates überhaupt nur ins Auge fassen und ernsthaft erörtern, wenn man den Staat als eine Persönlichkeit begreift, auf die die Sittlichkeitspflicht des Individuums in ihrem ganzen Umfang anwendbar ist, diese Auffassung aber ist mystischer Anthropomorphismus, nicht nüchterne, vernünftige Erkenntnis der Wirklichkeit, mit der die Realpolitiker so gern protzen.

Denn der Staat ist tatsächlich keine Persönlichkeit, sondern ein Begriff, eine von Menschen zum Nutzen eines Einzigen, Einiger, Vieler oder Aller geschaffene Einrichtung, eine Ordnung von Gewohnheiten und Interessen, ein Verhältnis neben einander lebender Individuen zu einander. Eine Persönlichkeit mit Menschenzügen, mit den Eigenschaften,

Drängen, Zielen, Pflichten eines Individuums hat erst die Mystik von Geistesschwächlingen aus ihm gemacht, deren Denken unfähig ist, bis zum Tatsachenkern der Vorstellungen zu dringen, sondern ausschließlich an Wortbildern haftet, bloßer Verbalismus ist. Den Hauptinhalt der Scholastik bildete im 11. und 12. Jahrhundert der Streit um den Nominalismus und Realismus. Man ließ ihn im Sande versickern, man führte ihn nicht bis zur Entscheidung durch. Vielleicht weil es unmöglich ist, die oberflächlichen Schwätzer die einen Namen, ein Wort, für ein in Raum und Zeit wirklich vorhandenes Objekt halten, von ihrem Irrtum zu überzeugen. Der Kampf Abälards mit Roscelet und beider mit Duns Scotus müßte wieder aufgenommen werden. Man müßte namentlich den Staatsfetischisten die Erkenntnis einbläuen, daß sie ein bloßes Wort, den berühmten „flatus vocis", wie die Nominalisten sagten, anbeten, ihm Altäre errichten und Menschenopfer schlachten.

Diesen erniedrigenden Götzendienst teilt mit den Realpolitikern die Schule der Soziologie, die man die organizistische nennt. Sie behauptet, daß das Individuum überhaupt kein selbständiges Dasein hat, daß es nur in der Gesamtheit, durch die Gesamtheit, als ein völlig untergeordneter, abhängiger, unvollständiger Bestandteil der Gesamtheit besteht, daß das einzig Wirkliche innerhalb der Gattung die Gesellschaft, der Staat ist, daß man diesen als lebenden Organismus anzusehen hat, in dem der Einzelmensch eine bloße Zelle ist, die für sich allein, außerhalb der Gesamtheit, von ihr losgelöst, ebensowenig lebensfähig ist, ebensowenig bedeutet, wie eine solche, die von einem hochdifferenzierten Wesen, einem Menschen oder Säugetier, abgetrennt wird. Ich habe diesen Aberglauben in meinem Buche „Der Sinn der Geschichte" so hell, wie es mir irgend möglich war, beleuchtet und seine Sinnlosigkeit wie seine Gefahren eingehend nachgewiesen. Ich darf mich deshalb hier auf Zusammenfassungen und Hindeutungen beschränken.

Der geschichtliche und selbst der vorgeschichtliche Ursprung des Staates hat nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches an sich; er ist uns teils aus zuverlässigen urkundlichen Zeug-

nissen bekannt, teils können wir aus augenscheinlichen Tatsachen mit Sicherheit auf ihn schließen. Aus der menschlichen Urfamilie, die weit wahrscheinlicher aus einem Paar als aus einem Mann und mehreren Frauen bestand, ging die ungegliederte Horde, ein Haufe blutsverwandter Individuen jedes Alters, hervor, die sich zum Stamm entwickelte, in dem Alter, Kraft, Mut und Klugheit bereits eine gewisse Rangordnung und durch sie einen Anfang von Zucht, Zusammenarbeit und geregelten gegenseitigen Beziehungen, also von Organisation, erzeugten. Dieser Keim späterer Bildungen, dieser erste Entwurf eines wirtschaftlichen und politischen Gemeinwesens und einer Gesellschaft entfaltete sich zu strafferen und differenzierteren Formen, als die streifenden Jäger und Hirten auf der Suche nach ergiebigen Jagd- und Weidegründen, später nach Ackerland, auf fremde Gruppen stießen und mit ihnen um den Besitz der begehrten Gebiete kämpften. Im Zusammenprall konnten sich starke und tapfere Männer hervortun und der Sieger wurde der natürliche, meist willig anerkannte Führer und Herr seiner Genossen, von denen etwaige Widerstrebende mit Gewalt zur Unterwerfung unter seine Autorität gezwungen wurden. Um diesen Kriegshelden kristallisierte sich der Staat, dessen ursprünglicher, allen seinen Angehörigen einleuchtender und klar erkannter Zweck nach außen die Verteidigung und Mehrung des Besitzes, also Selbstbehauptung gegen Angriffe raublustiger Fremder und habgierige Einbrüche in Nachbargebiete, Abwehr- und Eroberungskriege, doch immer Krieg, im Innern eine gewisse Sicherheit der Individuen waren. Diese Sicherheit mußte freilich teuer genug mit der Beschränkung, häufig mit der vollständigen Aufgabe des Selbstbestimmungsrechts, der Willensunabhängigkeit, der Freiheit bezahlt werden, so teuer, daß der Preis den Wert des erkauften Vorteils weit überstieg.

Der Führer im Kriege wurde zum Herrscher, der seine Vorrechte an seine Nachkommen vererbte. Der Staat war er, das Land sein Besitz, das Volk seine Familie im alten Sinne des Wortes, das heißt seine Sippe, sein Gesinde und seine Sklaven. Seine Kampfgenossen, die sich am meisten hervor-

getan hatten, wurden sein Schwertadel, die Stützen und Werkzeuge seiner Macht, freilich oft genug seine rebellischen Nebenbuhler und Überwältiger. Die besiegten Feinde wurden all ihrer Habe beraubt, niedergemetzelt, später zu Hörigen, einer etwas höhern Gattung von Arbeitsvieh, hinabgedrückt. Ein regelrechter Parasitismus richtete sich ein, durch den der Herrscher und seine Kriegsgefährten die unterworfene gütererzeugende Menge zum eigenen Vorteil ausbeuteten. Die akute Form dieses Parasitismus war der Krieg, seine chronische Form, seine Verlängerung im Frieden, die Erpressung der Steuern, Abgaben, Schatzungen und Fronen vom Volke. Der Herrscher wußte sich zu seiner Faustgewalt einen moralischen Rechtstitel zu schaffen, indem er seiner Person und seiner Macht einen göttlichen Ursprung andichtete und seine Verehrung zu einem wesentlichen Artikel der Nationalreligion machte. Die systematische Unterdrückung der rechtlosen Menge wurde zu einer allgemeinen Gewohnheit des Herrschers und der Werkzeuge seiner Gewalt und dehnte sich allmählich auch auf die höheren Stände aus, die den niedrigen Schichten gegenüber noch immer die Herren spielen konnten, vor dem Gebieter aber nicht mehr galten als der Pöbel und das hochmütige Haupt unter die gleiche Sklaverei ducken mußten. Wenige Völker gingen einen andern Entwicklungsweg von der Urhorde zum geordneten Staate. Sie blieben gleichberechtigte Gemeinfreie, ließen keinen erblichen Herrn aus sich heraus und über sich emporwachsen und regierten sich selbst als Republikaner, die indes ausnahmslos gleichfalls Krieg führten, sei es durch Angriffe gieriger Nachbarn dazu gezwungen, sei es durch das Beispiel der Monarchien innerhalb ihres Gesichtskreises oder durch Beutelust dazu verlockt. Durch den Krieg gewannen sie Sklaven und Untertanen, wandelten sich in Oligarchien und meist in Despotien um und verfielen gleichfalls, ehe sie in den Parasitismus eines Einzigen und seiner Gehilfen in der Schmarotzerei mündeten, einem Kollektivparasitismus, der die besiegten und unterworfenen Bevölkerungen der Aussaugung durch die Sieger überlieferte.

Seinen Charakter einer Privatdomäne des Herrschers

und seines Hauses bewahrte der Staat bis in die Neuzeit. Die Kriege wurden in dynastischem Interesse geführt und noch die Feldzüge des 18. Jahrhunderts hatten zum Ausgangspunkt und zum Ziel die Erbfolge in Spanien und in gewissen Provinzen Österreichs. Erst die französische Umwälzung schaffte hierin einen Wandel. Seit diesem großen Ereignis wäre es unmöglich, irgendeinen europäischen Staat in einen Krieg zu stürzen, um privatrechtlich mehr oder minder begründete Besitzansprüche seiner regierenden Familie mit den Waffen zu verfechten. An die Stelle der Fürsten sind die Völker getreten und den Grund oder Vorwand der blutigen Zusammenstöße zwischen den Staaten liefert der Nationalitätengrundsatz, der nur darum als treibende Kraft in die neuere Politik und Geschichte eintreten konnte, weil die Dynastien vorher ihre Reiche ohne Rücksicht auf Abstammung und Sprache der Bewohner der von ihnen eroberten, geraubten, gekauften, eingetauschten, erheirateten oder geerbten Gebiete aufgebaut hatten und die nationale Einheit ihrer Untertanen ihnen völlig gleichgültig war, sofern sie nur Land und Leute erwerben konnten.

Seit seinen unsicheren Anfängen bis zum Heraufkommen der modernen Demokratie ist der Staat nichts anderes gewesen als ein Mittel des Parasitismus der herrschenden Person oder Gruppe und ein Werkzeug der Kriegsbereitschaft und Kriegführung. Alle seine Aufgaben, die scheinbar außerhalb des Krieges liegen, bezwecken, wenn man sie aufmerksam prüft, in letzter Reihe doch nur die Kriegstüchtigkeit und er hat sie sich allmählich aus der einfachen Erwägung heraus gestellt, daß ihre Erfüllung die Bürgschaften des Sieges und der Herrschaft vermehrt.

Die asiatische und altägyptische Vergöttlichung des Herrschers, die vorbehaltlose Identifikation des Reiches mit seiner Person, die gleichmäßige Versklavung des ganzen Volkes, seine naive Ausbeutung zum einzigen Vorteil des Gebieters und seiner Helfer ist heute in Europa nicht mehr möglich. Die Entwicklung der Völker zu höherer Gesittung und klarerem Selbstbewußtsein zwang den Staat, sein Wesen einigermaßen zu ändern, sich mindestens theoretisch mehr

der Pflege und Förderung der Interessen seiner Bürger als dem Dienst seines Fürsten zu widmen. Die Gedankenkonstruktionen des 18. Jahrhunderts entsprechen keiner geschichtlichen Wirklichkeit. Der Gesellschaftsvertrag, dessen Aufrichtung J. J. Rousseau so anschaulich schildert, ist nie geschlossen worden. Hutcheson, der den Gedanken lange vor dem Genfer Schwärmer ausgesprochen, hat ihn nur als die Zusammenfassung der Grundsätze verstanden, die der Staat verkörpern sollte, für Hume ist das Verhältnis der Bürger zu einander und zum Staat ein stillschweigender Vertrag, der nicht ausdrücklich formuliert zu werden braucht, weil er sich aus der Menschennatur von selbst ergibt, und Fichte versichert sogar, daß Rousseau selbst seinen Gesellschaftsvertrag nicht buchstäblich gemeint hat. Er wäre auch nach ihm nur eine Idee. Die Gesellschaften müßten indes nach dieser Idee handeln und sie beruhten, wenn auch nicht tatsächlich, doch rechtlich auf einem umgeschriebenen Vertrag. Jedenfalls sind die Gedanken Hutchesons, Humes und Rousseaus heute in das allgemeine Bewußtsein gedrungen. Die Millionen glauben an natürliche, angeborene Rechte des Menschen, deren einiger er sich freilich zugunsten der Gesamtheit begeben hat, sie fordern und erwarten vom Staat, daß er ihren rechtmäßigen Interessen diene, und sie sind nicht länger bereit, sich vom Staate, das heißt von dem Herrscher und einer regierenden, oft winzigen, Minderheit für Zwecke verbrauchen zu lassen, die ihnen fremd sind, die sie nicht kennen und nach denen es sie nicht verlangt.

Die Wortgaukler freilich, die um den Staatsbegriff dunkel und geheimnisvoll herumfaseln oder fanatisch dogmatisieren, nennen diese Auffassung vom Wesen des Staates und vom Verhältnis seiner Bürger zu ihm wegwerfend seichten Rationalismus und schauen von der Höhe ihrer angeblichen Wissenschaft voll Verachtung auf Ausführungen hinab, die sie als Laiengeschwätz verleumden. Sie sind aber nur zum Teil aufgeblähte Tröpfe, die kritikloses Nachplappern überlieferter Formeln für Gelehrsamkeit, Verworrenheit des Denkens für Tiefe ausgeben und den geistesklaren Menschen, der ihre alberne Mystik, ihre abergläubische Verstörtheit vor Wort-

gespenstern auslacht, einfach für unfähig erklären, ihren Tiefsinn zu begreifen. Zum Teil sind sie ganz schlaue Streber, ganz abgefeimte Liebediener der Macht oder ruchlose Selbstlinge, bedenkenfreie Beutejäger, die sich als begeisterte und andächtige Apostel der Göttlichkeit des Staates aufspielen und für ihn zerknirschte Unterwerfung, Anbetung und vorbehaltlose Hingabe fordern, um als seine Tempeldiener am heiligen Altarfeuer ihr eigenes Süpplein zu kochen.

So sehen die Leute aus, die die doppelte These verfechten, daß der Staat alles, das Individuum nichts, jener die einzige Wirklichkeit, dieses ohne eigenes Dasein ist, und daß der Staat, als die höchste Daseinsform der Menschheit, nichts über sich anzuerkennen hat, auch kein Recht, auch kein Gesetz, also in seinem Handeln nur sein Interesse, nicht aber die Sittlichkeit zur Richtschnur nehmen darf.

Jede dieser Behauptungen kann man nur aufrecht halten, wenn man sich selbst und den anderen den Gebrauch der Vernunft untersagt; denn vor ihr halten sie keinen Augenblick lang Stand. Es ist nicht wahr, daß der Staat allein Wirklichkeit hat und nicht etwa nur durch die Machtmittel, deren Komplex er darstellt, sondern an sich, als Wesen, als Gedanke, als Grundsatz, über dem Individuum steht. Das einzig Wirkliche in der Gattung ist das Individuum, ist der lebende, fühlende, denkende, handelnde Mensch. Das Individuum hat den Staat aus sich heraus geboren. Es kann ihn auch zerstören. Gerade die Realpolitiker müßten sagen: da es dies kann, darf es dies auch; da es die Macht dazu hat, hat es auch das Recht dazu. Der Individualist wird hieraus keine Rechtsfrage machen, sondern einfach feststellen, daß das Individuum zwar der Vater des Staates ist, doch keinen vernünftigen Grund hat, sein Kind zu zerstören, so lange es nicht eine Mörderfaust gegen seinen Erzeuger erhebt. Das Individuum hat den Staat, nicht zwar bewußt, absichtsvoll und förmlich durch einen Gesellschaftsvertrag, doch natürlich und organisch unter dem Drange seiner Bedürfnisse geschaffen und es ist sein wohlverstandenes Interesse, ihn aufrechtzuerhalten, ihm die zu seinem Bestand und seiner vollen Leistungsfähigkeit erforderlichen Mittel zu liefern, doch

immer nur unter der Voraussetzung, daß der Staat auch wirklich die Bedürfnisse des Individuums beschützt und fördert, ihm den Kampf ums Dasein erleichtert, ihm Möglichkeiten des Gedeihens, Behagens und Glücks bietet, die es sich allein im Ringen mit den feindlichen Naturkräften und mit den menschlichen Wettbewerbern nicht sichern kann. Erdrückt der Staat jedoch das Individuum durch Lasten und Pflichten, die zu tragen es keine innere Nötigung empfindet, konfisziert er es mit Leib und Leben, statt seine Freiheit und sein Selbstbestimmungsrecht zu achten, dann fällt jene Voraussetzung weg, der Staat ist nicht länger eine Einrichtung zum Wohl des Individuums, er ist ein Feind des Individuums, sein Lähmer im Kampf ums Dasein, der Zerstörer seines Glücks und es gehorcht seinem ursprünglichsten Selbsterhaltungsdrang, wenn es sich entschlossen gegen ihn wendet, ihn wie ein Untier bändigt, ihm Zähne und Klauen ausreißt und ihn auf den Stand zurückzwingt, für den er bestimmt ist, den eines arbeitsamen und gelehrigen Dieners des Individuums, nicht eines Individuums, das sich die Herrschaft über die anderen anmaßt, sondern aller Individuen, die das zum Staat zusammengeschlossene Volk ausmachen.

Ich halte es zwar für überflüssig und ein wenig lächerlich, Autoritäten dafür anzuführen, daß zweimal zwei vier sind; das Vernünftige und Einleuchtende überzeugt ohne fremde Empfehlung; es ist indes eine Tatsache, die immerhin erwähnt werden mag, daß einige der besten Geister aller Völker entschieden für das Individuum gegen die Staatsallmacht eingetreten sind. Gegen Plato, dessen Ideal Sparta ist und der die Despotie dieses Musterstaates und seine gemeinschaftlichen Mahlzeiten durch die Gemeinschaft der Güter, der Weiber und der Kinder vervollständigen möchte, gegen Hegel, der in der Vergötterung des Staates bisher am weitesten gegangen ist, gegen Auguste Comte, der in seinem Eifer für die von ihm begründete junge Wissenschaft der Soziologie die Gesellschaft als einen dem Individuum biologisch übergeordneten Organismus begreift und damit der Vater der Organizisten geworden ist, stehen der Engländer Jeremias Bentham, die Verkörperung des gesunden Menschen-

verstandes, den die für tiefe Denker posierenden Faselhänse mit verqualmtem Hirn aus guten Gründen hassen, fürchten und als seicht und vulgär zu entwerten suchen, sein Landsmann Herbert Spencer, der ihm seelenverwandt ist, der Franzose Friedrich Bastiat, dessen Schriften von Geistesblitzen funkeln, der Deutsche Wilhelm von Humboldt, der gegen die von Fichte verfochtene Staatstyrannei tapfer und erfolgreich Lanzen bricht, und die allesamt unerschütterlich überzeugte und ihre Anschauung unwiderleglich begründende Individualisten sind. Aber auch Kant darf man zu ihnen rechnen, da er das entscheidende Wort gesprochen hat: „Der Mensch ist Selbstzweck und darf nie Mittel sein," also es ist nicht statthaft, die Souveränetät seiner Persönlichkeit der des Staates zu opfern, ihn unter Mißachtung und Vergewaltigung seines Selbstbestimmungsrechts zur Verwirklichung politischer Absichten zu verbrauchen. Harald Höfding will es zum Maße des Fortschritts machen, bis zu welchem Punkte, im Sinne Kants, der Mensch als Selbstzweck anerkannt ist; doch das ist nicht nur das Maß des Fortschritts, es ist das Maß aller Gesittung überhaupt.

Denn Gesittung ist meines Erachtens der Zustand der Würdigkeit des Menschen, das heißt seine geistige, sittliche und sachliche Unabhängigkeit von allen anderen treibenden Kräften als denen seiner eigenen Natur, ihr Ziel die möglichst vollständige Erreichung dieses Zustandes, ihr Maß der Umfang, in dem das Individuum seine Geschicke selbst bestimmt und von ihm nicht gewollte äußere Einwirkungen auf sie abwehren kann. Schon beim ersten Erwachen seines Bewußtseins wurde es dem Urmenschen klar, daß er unbekannten Gewalten ausgeliefert ist, die mit ihm nach ihrem Belieben schalten und gegen die sein Wille ohnmächtig ist. Er hat dies von allem Anfang zuerst dumpf, dann immer deutlicher als unwürdig und unerträglich empfunden. Die Besten der Gattung haben immer mit Anspannung aller ihrer Kräfte an ihrer Befreiung gearbeitet und der große Ehrgeiz der Menschheit ihre ganze Entwicklung entlang ist es immer gewesen, sich ihr Fatum nicht unterwürfig diktieren zu lassen,

sondern es nach ihrem Bedarf und nach eigener Einsicht selbst für sich auszuarbeiten.

Das Angstgefühl erbärmlicher Abhängigkeit von fremden Kräften ist der Ursprung des Glaubens wie des Aberglaubens, die beide dieselbe Wurzel haben. Mit dem Anthropomorphismus, der dem Denken auf der Kindheitsstufe eigentümlich ist, verkörperte der Mensch die unheimlichen Kräfte, die ihm sein Schicksal bereiteten. Er schuf sich Götter, suchte zu ihnen dem Stande seiner Erkenntnis gemäß ein Verhältnis zu gewinnen und ihnen mit den ihm zugänglichen Methoden beizukommen. Er stellte sich sie ihm selbst ähnlich, also eitel, launisch, habgierig, durch dunkle Drohungen leicht einzuschüchtern vor und setzte ihnen, nach diesen Voraussetzungen ganz verständig, mit Bitten, Opfern, Lobpreisungen, Gelübden, auch Zauberformeln und Beschwörungen zu, immer in der beharrlichen Absicht, sich ihrer zu bedienen, nicht ihnen zu dienen. Das zerknirschte jüdische Gebet: „Dein Wille geschehe, Herr, dein Wille, nicht der meine", ist ein neuer Zug im religiösen Denken des Menschen. Der Heide hat immer das Bestreben, seinen Willen gegen den der Götter durchzusetzen und sie von ihren Beschlüssen abzubringen, wenn diese ihm mißfallen.

Bei vorgeschrittener Entwicklung wich das theologische dem wissenschaftlichen Denken. Der Mensch lernte, das Walten der Natur nicht transzendental, sondern immanent zu begreifen. Er erkannte, daß die rings um ihn wirkenden, seine Vorsätze oft durchkreuzenden Kräfte nicht mit Gebet und Opfer zu beeinflussen sind, sondern daß es geboten und möglich ist, ihr Wesen und die Bedingungen ihres Waltens zu erforschen. Mit langem Bemühen hat er es erreicht, daß er der feindlichen Natur erfolgreich die Stirne bieten und ihre unerwünschten Eingriffe in seine Geschicke abweisen kann. Wenn die Heimsuchungen, die früher plötzlich seine Pläne und oft ihn selbst vernichteten, nicht vollständig überwunden sind, so ist es, weil er seine Praxis noch nicht genau genug den Weisungen seiner theoretischen Erkenntnis gemäß gestaltet, weil er zu nachlässig oder zu ungeschickt ist, sich der Waffen zu bedienen, mit denen die Wissenschaft ihn gegen die Elemente bereits ausgerüstet hat.

Doch derselbe Mensch, der gelernt hat, der Natur, seiner Schöpferin, gewachsen zu sein, ist gegen den Staat, sein Geschöpf, machtlos. Ihm kann er sich nicht entziehen, ihm nicht entrinnen. Der Staat verfügt über ihn ohne seine Einwilligung, gegen sein augenscheinlichstes Interesse, seinem ohnmächtigen Widerstreben zum Trotz, schleudert ihn hierhin und dorthin, vernichtet ihn, zermalmt ihn mit seinem Willen und wird vom Willen des Individuums nicht berührt.

Allerdings hat der Mensch sein Selbstbestimmungsrecht auch gegen die Schicksalsmächte der Politik wie gegen alle anderen, die seinen Willen brachen und in sein Leben ohne seine Zustimmung eingriffen, zu behaupten gesucht. Seit Jahrtausenden strebt alle staatliche Entwicklung dem Ziele zu, das bescheidene, in die Menge verlorene, physiognomielose Individuum, das aber gleichwohl eine Persönlichkeit, das heißt eine Welt für sich ist, gegen die Eigenmächtigkeit von Herrschern oder leitenden Staatsmännern zu sichern. Das ist der eine, immer gleich gerichtete Zug, der vom Tyrannenmord der Harmodius und Aristogeiton, der Empörung des ältern Brutus, der Erdolchung Julius Cäsars, über den Aufstand der Niederlande und die Hinrichtung Karls I. von England hinweg zur großen Umwälzung, zu den Erhebungen von 1848 und den Verfassungskämpfen in allen Staaten der alten und neuen Welt führt. Die Formel ist längst gefunden, nach der das Individuum die Würde seiner souveränen Persönlichkeit und die Selbstverantwortung für die Gestaltung seiner Geschicke aufrecht erhalten kann. Sie heißt bürgerliche Freiheit, Verfassungsmäßigkeit, Volkssouveränetät. Es gibt fein ersonnene, sorgsam abgewogene, bis in alle Einzelheiten geschickt ausgearbeite Einrichtungen, die den Einzelnen in die Gesamtheit einordnen, ohne ihn zu entmündigen, die vom Einzelnen die zur Lösung von Kollektivaufgaben nötigen Opfer erheben, ohne ihn auf den Stand des Sklaven hinabzudrücken, die die Selbständigkeit des Einzelnen achten und dennoch chaotisches Durcheinander und Anarchie verhüten.

Aber es geht mit dieser Formel wie mit den Lehren der Wissenschaft: sie ist bisher überall Theorie geblieben. Stimm-

recht, Volksvertretung, Ministerverantwortlichkeit, verfassungsmäßige Einschränkung der Herrschergewalt sind unfehlbar wirksame Werkzeuge oder Waffen, doch kein Volk versteht es noch, sich ihrer richtig zu bedienen. Darum können Pessimisten vom Bankbruch der Gesittung sprechen, darum ist der Zweck der Gesittung, die Befreiung der Persönlichkeit und die Durchsetzung ihrer Souveränetät, nirgendwo erreicht, darum ist, nach dem Worte Napoleons I. zu Goethe bei der Erfurter Begegnung „in unserer Zeit die Schicksalsmacht die Politik". Doch schließen alle Einrichtungen des modernen Verfassungsstaates, von dem Stimmzettel und dem Steuerbewilligungsrecht des Parlaments bis zum Rücktrittszwang des Ministeriums vor einem Tadelsvotum und zum Eid des Herrschers auf die Verfassung, die Anerkennung des Rechts der Individuen gegenüber dem Staat in sich und strafen wenigstens theoretisch die dreiste Behauptung Lüge, daß der Staat alles, das Individuum nichts ist.

Nicht minder unwahr ist es, daß der Staat über der Moral steht und von ihr nicht gebunden ist. Um dies zu beweisen, genügt es, sich von den geheimnisvollen Mienen und Gesten und den dunkeln und hochtrabenden Redensarten der Mystiker des Staatsbegriffs nicht einschüchtern zu lassen und bis zu dem wirklichen Vorstellungsinhalt des Wortes vorzudringen.

Es verhält sich mit dem Hokuspokus, den die Vergötterer des Staates um ihren Götzen vollführen, nicht anders wie mit dem Automaten des Kempelen, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts Aufsehen, Staunen und bei nicht Wenigen abergläubiges Grauen erregte. Die als Türke gekleidete sitzende Figur spielte Schach, und zwar mit solcher Meisterschaft, daß sie fast immer auch ihre tüchtigsten Gegner matt machte. Man zerbrach sich den Kopf, um das Geheimnis zu enthüllen, man schlug tausend Erklärungen vor, eine weiter hergeholt als die andere, doch das unheimliche Wunder blieb dem Verstand unbegreiflich, bis der Eigentümer, bereichert und seiner Rolle eines umherziehenden Schwindlers müde, seinen Trick preisgab. Die Lösung des Rätsels war kindisch einfach. In der hohlen Figur saß ein geschickter Schach-

spieler, der ihre Hände bewegte und mit ihnen die Züge auf dem Brett ausführte. Die Anekdote ist buchstäblich auf den Staat anzuwenden. Phrasentrunkene Einfaltspinsel und ausgewitzte Bauernfänger geben den Staat für ein übernatürliches Gebilde aus, in dem „der Weltgeist", „der Geist der Geschichte", Gestalt annimmt, durch den er seine über jeden Einzelverstand weit hinausgehenden, dem Menschen unbegreiflichen Absichten verwirklicht. Das sind überwältigende Worte, die dem schlichten, fromm gläubigen Hörer die Rede verschlagen und Schauer der Ehrfurcht über seinen Rücken rieseln lassen. Man blicke indes einmal in das Innere dieser zaubergewaltigen Maschine, deren Räderwerk der „Weltgeist" bewegt und mit deren Hilfe er seine undurchdringlichen Pläne ausführt. Was entdeckt man? Menschen, ganz gewöhnliche arme Sterbliche, die in der Maschine sitzen und mit ihren Hebeln hantieren, Menschen, deren Geistesgaben nur ganz ausnahmsweise die der willenlosen, versklavten Untertanen überragen, in der Regel von durchschnittlicher Entwicklung sind, nicht allzu selten hinter dem Durchschnitt zurückbleiben.

Diese Menschen sind der Herrscher, Minister, die sich in ihrer Stellung erhalten wollen, hohe Beamte, Parteiführer und Berufspolitiker, die Minister werden möchten, Generäle, die sich hervorzutun suchen, Publizisten, die sich einen persönlichen Vorteil davon versprechen, daß sie vor den Trägern der Macht Bücklinge machen oder den dümmsten und elendsten Vorurteilen der Menge schmeicheln, ihr wohl auch solche Vorurteile erst mit allen Mitteln der Beschwatzung und planmäßigen Irreführung anerziehen. Diese Menschen sind nach dem Muster aller Individuen der Gattung geformt, also mit allen menschlichen Schwächen vollgeladen, von allen menschlichen Begierden durchbraust, von allen menschlichen Trieben bewegt. Sie sind selbstsüchtig, eitel, das Spiel von Neigungen und Abneigungen, der Selbsttäuschung über den Wert ihrer Einfälle, Meinungen und Urteile unterworfen, rechthaberisch, überheblich, gierig nach Besitz, Macht, Lust, vom Drang gestachelt, ihre Persönlichkeit zu weiten, zu schwellen, den anderen aufzuzwingen. Und diese Menschen sollen von

der Zucht des Sittengesetzes befreit sein, über dem Sittengesetz stehen? Für wen ist denn das Sittengesetz überhaupt geschaffen und entwickelt worden wenn nicht für diese Menschen, deren Handlungen, obschon genau denselben Beweggründen entstammend und nach genau denselben Selbstbefriedigungen strebend wie die aller anderen Menschen, unvergleichlich mehr Böses wirken, weil sie sich zu ihrer Ausführung der Staatsmaschine bedienen, deren Gewalt und Wucht sie ins Maßlose vergrößert, ihre Tragweite unabsehbar verlängert, ihre Ergebnisse millionenfach vervielfältigt? Die ursprünglichste Logik lehrt, daß diese durch ihre furchtbare Ausrüstung und Bewaffnung ganz besonders gefährlichen Menschen im Innern der Staatsmaschine, weit entfernt, vom Zwang des Sittengesetzes befreit zu sein, ihm mit außergewöhnlicher Strenge unterworfen werden müßten, mit einer Strenge, die in demselben Maße härter sein müßte als die, welche für die gewöhnlichen Untertanen genügt, in welchem ihr Vermögen zu schaden größer ist, als das der kleinen Durchschnittsleute.

Ich mache hier alle die Zeit, vielleicht etwas leichtsinnig oder schwächlich, den salbadernden Betschwestern des Staatsglaubens das Zugeständnis, von der Staatsmaschine zu sprechen. Auch ein bedenkliches Wort, geprägt, um durch Weckung abergläubiger Vorstellungen zu täuschen. Der Ausdruck ist ein Bild, ein rednerischer Vergleich, den buchstäblich zu nehmen man sich hüten muß. Es gibt keine Staatsmaschine. Es gibt nur ein Verhältnis von Menschen zu einander, zu überlieferten Gewohnheiten organisierte Regeln des Befehlens, Gehorchens, gleichmäßigen Handelns, in die eine Gesamtheit von Menschen sich nach dem Gesetz des geringsten Kraftaufwandes eingelebt hat, um, wenigstens grundsätzlich, den eigenen Nutzen zu fördern, ohne fortwährend zur Anstrengung des Ausarbeitens neuer Urteile, Entschlüsse, Verabredungen gezwungen zu sein, die das stetig fließende, immer wechselnde Leben nötig macht. Auch hier finden wir hinter dem Wort Menschen, immer wieder nur Menschen. Wie die Befehlenden, aus deren Willen alle Staatshandlungen entspringen, Menschen sind, so sind die Werkzeuge, mit denen

sie ihre Entschlüsse ausführen, nur bildlich Räder und Hebel, Maschinenteile aus Stahl und Erz, in Wirklichkeit sind es Beamte, Soldaten, Gendarmen, Polizisten, es sind Richter und Gerichtsvollzieher, kurzum es sind Menschen. Und diese Menschen, von denen man in allen ihren Privatbeziehungen zu ihren Nebenmenschen unweigerlich die Unterwerfung unter die Gebote der Sittlichkeit und unter die Vorschriften des Gesetzes fordert, sind dieselben, denen die anderen Menschen, die Staatsleiter, ihre Vorgesetzten, es zur Amtspflicht machen, alle diese Gebote und Vorschriften zu brechen, als Botschafter die Unterschriften der Staatsverträge zu leugnen und zu entehren, als Leiter und Söldlinge des Preßbureaus schamlose Lügen systematisch zu verbreiten, als Staatsanwälte den Ausdruck der Wahrheit zu verfolgen und die Bekenner der Wahrheit zu mißhandeln, als Gendarmen Familienväter von ihrer Frau, ihren Kindern wegzureißen und in die Kaserne zu jagen, als Soldaten in ein fremdes Land einzufallen, unbekannte, schuldlose Menschen zu morden, ihr Eigentum zu rauben, ihre Häuser niederzubrennen, ihre Felder zu verwüsten, mit einem Wort all das zu tun, worauf Zuchthaus und Galgen steht, alle Verbrechen zu begehen, deren Verhütung und Ahndung Zweck und Aufgabe der Moral und des Rechtes ist. Woher nimmt man, wenn man dies rechtfertigt, den Mut und die Berechtigung, diesen Menschen, die doch nur eine Natur, einen Geist, einen Charakter, ein Empfindungsvermögen haben, einmal die Achtung der Zehngebote und ein andermal ihre Verachtung vorzuschreiben, ihnen zu gebieten, daß sie vormittags im Namen des Staates Verbrecher, nachmittags als Privatpersonen sittliche und gesetzachtende Bürger seien?

Um die Ungeheuerlichkeit der Lehre von der zweifachen Moral, der öffentlichen und der privaten, und von der Nichtverbindlichkeit des allgemeinen Sittengesetzes für den Staat zu erkennen, genügt es, auf die Grundbegriffe der Moral zurückzugehen. Die Individuen haben sich zu einer Gesamtheit zusammengeschlossen, um unter den gegenwärtigen Bedingungen unseres Planeten leichter oder überhaupt leben zu können. Damit die Gesellschaft nicht wegen Unverträg-

lichkeit ihrer Mitglieder auseinanderfalle und diese sich wieder vereinzelt einem aussichtslosen Kampf ums Dasein ausgeliefert finden, hat sie ihnen eine Beschränkung ihrer ungebundenen Laune und Willkür, die Zügelung ihrer Selbstsucht, die Überwachung ihres Trieblebens, die Übung von Rücksicht auf den Nebenmenschen auferlegt. Dieser Zwang ist die Sittlichkeit und die Gesellschaft kann ihn mit Machtmitteln verwirklichen, darf sich dies indes in der Regel ersparen, da sie ihren Mitgliedern die Fähigkeit anerzogen hat, sich selbst in allen Lagen die Gebote der Gesamtheit einzuschärfen und auf ihrer Befolgung zu bestehen, und diese Fähigkeit ist das Gewissen. Das Mittel, womit das Gewissen, nach der Eingebung und mit der Mitwirkung der Vernunft, den Willen bestimmt, die organischen Dränge und Strebungen, Begierden und Begehrlichkeiten in Zaum zu halten oder zu unterdrücken, ist die Inhibition, deren Entwicklung und Stärkung nicht nur die Zwecke der Gesamtheit fördert, sondern für das Individuum selbst, von seinem Verhältnis zur Gesellschaft ganz abgesehen, unmittelbar von höchstem biologischem Wert ist, da sie es stärker, leistungsfähiger macht, feiner differenziert, auf eine höhere Entwicklungsstufe emporführt. Nun ist der Staat eine besondere Ausgestaltung der Gesellschaft; er ist aus derselben Notwendigkeit geboren wie diese, er hat die Aufgabe, den Individuen den Kampf ums Dasein zu erleichtern, sie gegen vermeidliche Gefahren zu schützen, ihnen das Leben, die Frucht ihrer Arbeit, das mit dem Leben in Gemeinschaft verträgliche Maß von Freiheit zu sichern. Wenn also der Staat selbst den von der Gesamtheit, also von ihm selbst, geschaffenen Zwang aufhebt, wenn er die Sittlichkeit für sich, das heißt für eine Anzahl von Individuen, sie sei klein oder groß, die in seinem Namen handeln, abschafft, wenn er die Selbstsucht, die Begierden, die Rücksichtslosigkeit, die Gewalt wieder so frei walten läßt wie bei den Lebewesen unter der Menschheitsschwelle, wie bei den Menschen vor ihrem Zusammenschluß zu einer Gesellschaft, wenn er in Verfolg seiner außerhalb der Moral stehenden Pläne seinen Mitgliedern den Kampf ums Dasein tragisch verschärft, sie den furchtbarsten Gefah-

ren aussetzt, ihnen die Freiheit brutal konfisziert, ihr Leben und Eigentum schwer bedroht oder geradezu der Vernichtung überliefert, dann hebt er seine eigenen Voraussetzungen auf, verleugnet seinen eigenen Zweck, entzieht sich selbst jede Daseinsberechtigung, und die Individuen haben nur noch ein Interesse, nämlich den Spuk des Staates zu verscheuchen und die Menschen, die sich seiner und des ihn umgebenden Aberglaubens bedienen, zur Achtung des Sittengesetzes mit allen Mitteln zu zwingen, die die Gesamtheit sich geschaffen hat, um gesellschaftsfeindliche, unsittliche Individuen zu überwältigen, unschädlich zu machen und wenn nötig zu vernichten.

Ein Punkt, um den die macchiavellistischen oder realpolitischen Staatsrechtler mit besonderem Eifer herumschwatzen, ist der der Vertragstreue des Staates. Ist der Staat durch seinen Vertrag gebunden? Muß er seiner Unterschrift Ehre machen? Ist er zu halten verpflichtet, was er zugesagt hat? Die abscheulich einmütige Antwort lautet: „Nein. Der Vertrag kann den Staat nicht hindern, zu tun, was sein Vorteil erheischt." Man beruft sich dabei gern auf den Fürsten Bismarck, der einmal sagte: „Die einzige gesunde Grundlage des Staates ist der staatliche Egoismus" und ein andermal: „Jeder Vertrag gilt nur rebus sic stantibus, wenn die Lage dieselbe ist, wie bei seinem Abschluß; ändern sich die Umstände, so wird er selbstverständlich hinfällig." Mag ein noch so großer Name sie decken, solche Gesinnungen sind empörend. Der Vertrag ist die Grundlage des Rechts. Wer ihn bricht, ist ehrlos, und doppelt ehrlos, wer ihn von vornherein mit dem Hintergedanken schließt, aus ihm alle Vorteile zu ziehen, die er gewähren kann, und ihn zu verleugnen, wenn der Augenblick kommt, die Verpflichtungen zu erfüllen, die er auferlegt. Die Phrase vom „gesunden Egoismus", er sei staatlich oder privat, muß jeden anständigen Menschen schamrot machen. Gesund mag der Egoismus sein, aber das Gegenteil von sittlich ist er immer. Für das Individuum ist es ganz ebenso bequem wie für den Staat, nur an den Eigenvorteil zu denken und ihm ohne Zögern alle Rechte des Nächsten zu opfern; aber die Moral ist eben

entstanden und zur Regel der Menschenbeziehungen erhoben worden, um dieser Selbstsucht den Hals zu brechen und den Menschen Rücksicht auf den Nächsten zu lehren. Die Entschuldigung gilt nicht, daß der staatliche Egoismus keine Sünde, sondern eine Tugend und ein Verdienst, daß er anderer Natur ist, als der Egoismus des Individuums. Das ist nicht wahr. Er ist nicht anderer Natur. Er ist ganz derselben Natur wie der private. Der verantwortliche Staatsleiter, der die Schurkerei des Vertragsbruchs begeht, macht sich und anderen weis, daß er es nicht für sich, sondern zum Vorteil des Staates tut. Wer ist aber der Staat? Ich habe darauf schon geantwortet. Der Staat sind Menschen, der Nutzen des Vertragsbruchs soll Menschen zu gute kommen, meist nicht allen, nicht einmal vielen Angehörigen des Staates, sondern einigen wenigen, einer Klasse, einer Gruppe, vielleicht nur einer Familie, deren Macht, Reichtum und Ansehen er zu mehren bestimmt ist, der sogenannte staatliche Egoismus ist also tatsächlich ein privater Egoismus, der Egoismus einiger Individuen, und selbst wenn er, was noch nie der Fall war, allen Bewohnern des Staates etwas abwürfe, wäre er noch immer der private Egoismus vieler Individuen, die das Recht brechen oder den Rechtsbruch dulden und gutheißen, um den gaunerischen Gewinn einzustreichen, und so dumm ist doch wohl niemand, daß er sich einreden läßt, die Schandtat des Vertragsbruchs zum Zwecke des „gesund" egoistischen Grabschens werde sittlich, wenn sie nicht von einem Individuum, sondern von Tausenden oder Millionen Individuen begangen wird.

Auch die reservatio mentalis des „rebus sic stantibus" ist eine unverantwortliche, tückische Hinterhältigkeit. Nichts hindert einen anständigen Menschen, beim Abschluß eines Vertrags diesem einen Klausal anzufügen, in der er sich vorbehält, ihn zu kündigen, falls seine wesentlichen Voraussetzungen sich ändern. Geht der andere Vertragsteil auf diese Bedingung nicht ein, nun dann kann der Vertrag eben nicht zustande kommen. Ihn aber mit dem seelischen Vorbehalt zu unterzeichnen, daß man die Unterschrift verleugnen wird, wenn die eingegangenen Verpflichtungen unbequem

werden, ist Betrug. Es gibt eine einfache Erwägung, von der man nicht begreift, wie Vertragsbrecher sich ihr verschließen können. In einem konkreten Fall urteilt ein Staatsleiter, daß es dem Staat nützlich ist, sich über Treu und Glauben hinwegzusetzen. Welche Gewähr hat er, daß sein Urteil richtig ist? Er ist ein Mensch und kein einzelner Mensch ist unfehlbar. Treu und Glauben hat aber die ganze Menschheit immer und überall zur Grundlage ihres Lebens in Gemeinschaft gemacht und wenn ein einzelner Mensch sich anmaßt, einen Schluß zu ziehen, der gegen die unwandelbare Überzeugung und Lehre der ganzen Menschheit verstößt, so muß er wahnsinnig sein, um nicht einzusehen, daß äußerst wahrscheinlich er unrecht und die ganze Menschheit aller Zeiten und Länder recht hat. Ich lasse hier ganz außer Betrachtung, daß selbst der aus Treubruch etwa erwachsende Nutzen ihn sittlich nicht entschuldigen würde, und halte mich unter Vernachlässigung des ethischen Anblicks einzig an das logische Argument.

Es gibt nur einen Fall, einen einzigen, in dem ein Vertrag nicht bindet, nicht den Staat allein, sondern auch den Privatmann, und das ist, wenn er dem Unterzeichner mit dem Messer an der Kehle erpreßt wurde. Eine Verpflichtung, die der Sieger dem entwaffneten und widerstandsunfähig gemachten besiegten Gegner aufzwingt, ist ihrer Natur nach ungültig. Der alte Brennusschrei: „Vae victis!“ ist Gewalt und kann kein Recht schaffen. Das Privatrecht nennt diese Handlungsweise Nötigung und verfügt, daß sie jeden Vertrag wertlos macht. Es gehört die ganze Beschränktheit und Verderbtheit eines in haarspalterischen Kniffligkeiten versumpften, eines geraden Gedankens unfähig gewordenen pedantischen Geistes dazu, um dem gesunden Menschenverstand zum Trotz mit Wichtigkeit zu verkünden, daß Gewalt und Nötigung, weit entfernt, das Recht aufzuheben, im Gegenteil die Quelle alles Rechtes sind. Man hat dafür die alberne Formel gefunden: „Macht ist Recht.“ Macht mag eine Tatsache sein, Recht ist sie nicht. Die Quelle des Rechts ist nicht Gewalt, sondern Sittlichkeit, deren Leugnung und Aufhebung die Gewalt ist. Voraussetzung jeder

Verpflichtung, die Geltung haben soll, ist Freiheit. Kant hat dies nachgewiesen, doch war sein Nachweis überflüssig, da es sich von selbst versteht. Ein aufgezwungener Vertrag ist tatsächlich keiner, denn der Sieger ist es, der mit seiner Faust die Hand des Besiegten geführt und selbst dessen Unterschrift unter die Urkunde gemalt hat. Der Wille, das Bewußtsein des scheinbaren Unterzeichners waren bei der Handlung abwesend.

Die schimmste Unsittlichkeit des Staates aber, neben der der Vertragsbruch aus Eigennutz verschwindet, ist der Angriffskrieg zum Zwecke des Gewinns, also der Gebietseroberung, der Brandschatzung, der Machtmehrung, des Ruhmes. Der Krieg ist der Inbegriff und die Zusammenfassung aller Verbrechen gegen Leben und Eigentum, gegen die körperliche und geistige Persönlichkeit, deren Verhütung Zweck und Sinn aller Sittlichkeit und alles aus ihr abgeleiteten Rechts ist. Zur Abwehr solcher Nichtswürdigkeit ist jedes Mittel gut, der Verteidigungskrieg des Überfallenen ist also nicht nur gerechtfertigt, sondern heilig wie die Verrichtung der Organe, welche die Gesellschaft entwickelt hat, um die Verächter von Sitte und Gesetz zu verfolgen und zu bestrafen. Und wie es die Pflicht jeder Gesellschaft ist, Gerichte, Polizei und Gefängnisse zu unterhalten, so ist es die jedes Staates, wohlgerüstet, waffentüchtig und stark zu bleiben, solange man damit rechnen muß, daß es „Realpolitiker" gibt, die für den Staat keinen Zwang der Sittlichkeit anerkennen, und Völker, die bereit sind, auf den ersten Wink ihrer Regierung alle Verbrechen zu begehen, die das Gewissen, die zehn Gebote und das Strafrecht verbieten.

Betrachtungen darüber anzustellen, ob der Krieg jemals aus der Welt verschwinden wird, halte ich für müßig. Es ist zwecklos, denen zu widersprechen, die ihn für ewig erklären. Möglich, daß er so lange auftreten wird wie Laster, Sünde und Verbrechen, an deren vollständige Ausrottung ich auch nicht glaube. In der Menschheit wird es wahrscheinlich nie an Kranken und Entarteten fehlen, deren Selbstsucht ungeheuerlich gesteigert ist, deren Triebe mit stürmischer Heftigkeit drängen, deren Hemmungen schwach entwickelt sind oder

ganz fehlen, die an Gefühlsanästhesie leiden, also jeder Sympathie für den Nebenmenschen unfähig sind, und die aus Geistesschwäche die Wirkung ihrer Handlungen nicht vorauszusehen vermögen. Individuen von dieser Verfassung sind geborene Verbrecher, deren Vorkommen die Gesellschaft schwerlich jemals ganz wird verhindern können und gegen die sie sich eben zu schützen genötigt ist. Der Krieg aber geht aus denselben psychischen Voraussetzungen hervor wie die gesellschaftsfeindlichen Handlungen dieser geborenen Verbrecher und darum mögen die Pessimisten recht haben, die seine Unausrottbarkeit behaupten. Etwas anderes ist es jedoch, eine beklagenswerte Tatsache festzustellen, und wieder etwas anderes, sie zu verherrlichen. Zu sagen, daß der Krieg einen Teil der von Gott gesetzten Weltordnung ausmacht, ist eine Lästerung, und wenn der Ausspruch hundertmal von Moltke herstammt. Den Krieg verzückt zu preisen und zu besingen, ihm nachzurühmen, daß er die höchsten Tugenden des Menschen hervorruft, ist ein Lob des Verbrechens, das im Strafgesetz vorgesehen und unter Strafe gestellt wird.

Ich stelle mir hier nicht die Aufgabe, praktische Mittel vorzuschlagen, um im zwischenstaatlichen Verhältnis an die Stelle der Gewalt das Recht und an die der rücksichtslosen Selbstsucht die Sittlichkeit, also die Selbstbeherrschung, die Rücksicht, die Achtung der billigen Ansprüche des Nachbars, die Nächstenliebe zu setzen. Das liegt ebenso außerhalb des Rahmens dieser Arbeit wie etwa die Erörterung der Erziehungsmethoden, der Strafrechtspflege, der Polizeiorganisation und des Gefängniswesens, um dem individuellen Verbrechertum entgegenzutreten und es nach Möglichkeit einzudämmen. Ich beschäftige mich hier mit Moralphilosophie und aus ihrem Gesichtspunkte zeige ich, daß alle Sittlichkeit ihre Wurzel in dem Verlangen nach friedlichem Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft, nach größerer Sicherheit des Lebens und Eigentums, nach Möglichkeiten des Glücks hat und daß dieselben Bedürfnisse auch die Beziehungen der Staaten zu einander der Sittlichkeit unter-

werfen müssen. Nach Hobbes ist der Urzustand der Menschheit der Krieg Aller gegen Alle und erst die Entstehung des Staates machte ihm ein Ende. Wenn aber der Staat Angriffskriege entfesselt, so schleudert er die Menschheit in ihren Urzustand zurück und vernichtet das Werk, das zu schaffen seine Aufgabe ist. Der Stoker Seneca verkündet: „Homo sacra res homini", „der Mensch ist dem Menschen ein Heiliges." Die Realpolitiker, die den Krieg rühmen, wiederholen mit Hobbes: „Homo homini lupus", der Mensch ist für den Menschen ein Wolf. Das Gebot des sittlichen Menschen ist, von Hobbes zu Seneca zurückzukehren. Wenn es im Staate möglich gewesen ist, die Wolfstriebe des Individuums zu zähmen und dieses unter Sitte und Recht zu beugen, so muß dies auch im Verhältnis der Staaten zu einander möglich sein. Wer dies grundsätzlich leugnet, der leugnet die Sittlichkeit überhaupt, nicht nur für den Staat, sondern auch für das Individuum, wer es grundsätzlich anerkennt, doch sich in der Praxis hohnlachend darüber hinwegsetzt, ist ein Bandit und es ist geboten, ihn so zu behandeln wie jeden andern Räuber und Mörder, der zur Sättigung seiner Wolfsappetite Sitte und Recht mit Füßen tritt und nach der Art des reißenden Tiers handelt.

Dagegen wendet nun freilich der Moralist mit Trauer, der Realpolitiker mit überlegen tuendem Spott ein, daß der Staat sich zur Niederhaltung des Banditen Organe geschaffen hat, während es solche zur Bändigung von Banditenstaaten nicht gibt und die Notwehr allein, die einzige Selbstschutzmethode des Menschen im Hobbesschen Urzustand, zwischen ihnen Platz zu greifen hat. Wohlverstanden: im Stande der Notwehr befindet sich nur der Angegriffene, der Bandit aber, der Humor genug hat, um mit Rabulistik zu spielen, kann immer behaupten, daß auch der Angriff Notwehr ist, die vorbeugende Form der Notwehr. Darauf ist zu antworten: Hat die Gesellschaft, um Frieden zu haben, Richter und Gendarmen zu bestellen gewußt, so wird die Menschheit zu demselben Zweck auch für die realpolitischen Banditen des Gemeinlebens der Völker Rechtspflege und Polizeigewalt einzurichten wissen. Doch das ist eine Frage der Praxis,

nicht des moralphilosophischen Grundsatzes, nicht der Theorie. Diese zeigt unwiderleglich, daß es nur eine Moral gibt, nicht eine private und eine öffentliche, die ihre Aufhebung ist, nicht eine solche für das Individuum und eine andere für die Politik, für den Staat.

Wer die These von der zweifachen Moral verficht, der zeigt nur, daß er auch die einfache nicht besitzt.

VI.

Freiheit und Verantwortlichkeit

Für das theologische Denken gibt es in der Ethik ein Problem, das ihm die größten Schwierigkeiten bereitet. Es ist das Problem der Willensfreiheit.

Ist der erkennende, urteilende, wollende und handelnde Mensch innerlich frei? Kann er aus seinem eigenen vernünftigen Denken und Folgern heraus nach seiner Neigung, nur von inneren Antrieben bestimmt, von äußeren Einwirkungen unbeeinflußt, unter entgegengesetzten Möglichkeiten die eine oder die andere wählen? Ist er bei jeder Entschließung Herkules auf dem Scheidewege, der es mit sich allein abzumachen hat, welchen Pfad er einschlagen, ob er der stillen, bescheidenen Tugend, ob er dem lockenden üppigen Laster folgen will? Tut er das Böse, weil er es so und nicht anders gewollt hat, obschon es ihm anheimgegeben war, es zu vermeiden? Entscheidet er sich für das Gute, weil er es nach Prüfung und Abwägung als das vorzuziehende erkannt hat, obgleich er es auch hätte verwerfen können? Oder ist der Mensch einem Zwang unterworfen, dem er sich nie und nirgendwo entziehen kann? Ist all sein Handeln vom Naturgesetz bestimmt, das jede seiner Bewegungen eben so mechanisch regelt wie den Kreislauf der Sterne oder den Fall eines Körpers auf unsere Erde, unter dem die Unterlage entfernt wurde? Ist er ein von den kosmischen Kräften in Betrieb gesetzter Automat, der das Vorrecht von äußerst zweifelhaftem Wert besitzt, mit Bewußtsein die Drehung seiner Räder und die

Gestikulation seiner Hebel, Stangen und Zeiger verfolgen, ihrem Surren und Pochen lauschen zu können, ohne daß es ihm jedoch gestattet wäre, in ihren Lauf einzugreifen und das geringste an der Vorrichtung und ihrer Arbeit zu ändern? Ist er in die Kette der Ursachen geschlagen, die seit aller Ewigkeit bestehen und in alle Ewigkeit unabänderlich wirken?

Das theologische Denken ist dazu verurteilt, auf die Frage der Freiheit oder des Determinismus eine Antwort zu finden, da sie die Voraussetzung der wesentlichen Begriffe der theologisierenden Sittenlehre ist, nämlich des Begriffs der Verantwortlichkeit und der aus dieser sich ergebenden Folgerungen, des Verdienstes, der Sünde, des Lohns und der Strafe. Für den Gläubigen ist Gott die Quelle der Sittlichkeit. Er ist die Sittlichkeit selbst. Was er waltet, ist das Gute an sich und kann nichts anderes sein, denn für das Böse ist in seinem Wesen kein Raum, denn wenn es denkbar wäre, daß er etwas Böses täte, würde es dadurch, daß er es tut, von selbst das Gute werden. Für den Menschen heißt sittlich sein sich dem Wesen Gottes in dem Maße zu nähern, wie dies dem Sterblichen gegönnt ist. Das Sittengesetz ist von Gott aus Gnade geoffenbart, um den Menschen ein Licht anzuzünden, das ihnen den rechten Weg zu ihm zeigt und ihnen auf diesem Wege voranleuchtet. Dank ihm ist der arme Sterbliche den Ungewißheiten seiner beschränkten Einsicht enthoben und mit dem köstlichen Gut einer sichern Vorschrift begabt, der er nur zu gehorchen braucht, um seines Heils gewiß zu sein.

Freilich: wie, die Richtigkeit dieser Annahmen vorausgesetzt, das Böse in die Welt kommen kann, ist nicht zu begreifen. Es widerspricht allen Attributen, mit denen der Glaube die Gottheit ausstattet. Es kann nicht ohne Gottes Kenntnis auftreten, denn er ist allwissend und nichts bleibt ihm verborgen. Es kann sich nicht gegen seinen Willen zutragen, denn er ist allmächtig und nichts widerstrebt seinem Geheiß. Mit seinem Wissen und seiner Zustimmung kann es aber am allerwenigsten wüten, denn er ist allgütig und läßt deshalb nicht zu, daß seine Geschöpfe dem Übel anheim-

fallen. Der Augenschein lehrt indes, daß das Böse im Menschenleben seinen ständigen Platz hat, und dies zwingt zum Schluß, daß Gott entweder hart und grausam, also nicht die Allgüte und die Sittlichkeit selbst ist, oder daß er vom Bösen keine Kenntnis hat, also nicht allwissend, sondern blind und beschränkt ist, oder daß er das Böse zwar sieht, es jedoch nicht verhindern kann, also nicht allmächtig ist, sondern sich gegenüber, über sich stärkere Gewalten anerkennen muß, gegen die er nichts vermag.

Diese erschreckenden Folgerungen sind den Gläubigen nicht entgangen und sie haben von jeher die verzweifeltsten Anstrengungen gemacht, ihnen zu entrinnen. Manche haben den bequemsten Ausweg gewählt: sie schließen vor dem gähnenden Abgrund die Augen, falten andächtig die Hände und spinnen salbungsvolle Redensarten von den unerforschlichen Wegen der Vorsehung und ihrer unendlichen Weisheit, die der schwache Verstand der Sterblichen nicht zu erfassen vermag. Andere lassen es sich furchtbar sauer werden, sich im Schweiße ihres Angesichts gewundene, erkünstelte Erklärungen abzuquälen, die zwar in Wirklichkeit gar nichts erklären, jedoch bei einem Geiste, der sich gefällig dazu hergibt, die Täuschung hervorbringen sollen, daß der Widerspruch gelöst ist. Vielleicht die erstaunlichste Leistung dieser kläglichen Gaukelei oder Selbstbetäubung mit einem sprudelnden Wortschwall sind die vier Bände der „Theodicee", mit der der arme Leibniz sich bloßgestellt hat. Das bestechendste, doch zugleich bedenklichste Auskunftsmittel hat der Mazdeismus erfunden. Er nimmt leichtblütig an, daß im Weltall zwei Prinzipien walten, ein gutes und ein böses, der Schöpfer und der Zerstörer, der gnädige Gott und grausame Dämon, Ormuzd und Ahriman. So wird alles glatt verständlich. Das Gute ist das Werk des strahlenden Ormuzd, das Böse die Tat des nächtigen Ahriman. Die beiden kämpfen mit annähernd gleichen Kräften gegen einander, doch eröffnet diese Glaubenslehre die tröstliche Aussicht auf eine ferne Zukunft, in der Ormuzd schließlich Ahriman überwinden wird, und erbaut den bangen Gläubigen mit der Hoffnung, daß nach der äonenlangen Tragödie des Ringens

von Gut und Böse am Weltende der Vorhang über den Sieg des Guten fallen wird. Mit diesem Sieg rettet der Mazdeismus, der den Anspruch erhebt, ein Monotheismus zu sein, zur Not seine Gotteseinheit, obschon die Einführung eines zweiten Prinzips von beinahe gleicher Macht, das den einen Gott unabsehbar lang in Schach hält, dieses System sehr der Vielgötterei annähert. Dem geläuterten Monotheismus des Christentums widerstrebt zwar die Annahme eines zweifachen, gegensätzlichen, fast gleichwertigen Prinzips, es hat sich indes dennoch gegen das Eindringen des Teufels nicht verschlossen, der unverkennbar eine Erinnerung an Ahriman ist. Nur hat er nicht die Selbständigkeit des mazdeischen Dämons. Er ist Gott nicht ebenbürtig, sondern ihm unterworfen wie alle Kreatur. Er ist nicht stark genug, um Gott die Stirne zu bieten, und kann das Böse nur wirken, weil Gott es zuläßt. Aber warum läßt er es zu? Warum duldet er den Teufel? Warum kann dieser sich seinem Treiben mit Gottes Zustimmung hingeben? Darauf erteilt die Theologie eine spitzfindige Antwort, die Goethe in den blendenden Schmuck einer unerreichbaren Poesie gekleidet hat. Dem Teufel ist von Gott die Aufgabe zugewiesen, den Menschen mit allen Künsten der Verführung zu versuchen, damit er ihm Gelegenheit biete, im Widerstand seine sittliche Kraft zu erproben und zu entwickeln, sich zu läutern, sich durch eigenes Streben und Bemühen zur Reinheit und Seligkeit emporzuringen. Kurz: er ist dazu da, mit dem Menschen eine Art schwedische Tugendgymnastik zu üben. Der Kampf ist zwar nicht ganz ehrlich, denn der Teufel ist am Halfter gehalten und wird zurückgerissen, wenn er zu sehr im Vorteil ist, und dem Menschen steht fortwährend die erlösende Gnade bei und aus den Wolken streckt sich nach ihm eine Hand aus und richtet ihn auf, so oft er strauchelt. Doch die Theologie fühlt sich durch Sportregeln nicht gebunden. So erscheint das Weltbild im „Faust". Der es aber gemalt hat, ist derselbe Goethe, der ein andermal grollt: „Ihr laßt den Menschen schuldig werden — Und überlaßt ihn seiner Pein." Erlaubt die Gottheit gleichgültig, daß der Mensch dem Bösen zur Beute falle, ohne es von ihm abzuwehren? Prüft sie

ihn nur, um ihn im Augenblick, wo er erliegen will, gütig zu retten? Goethe beantwortet die Frage nicht eindeutig. Das ist auch nicht seines Amtes. Er darf sich widersprechen. Er ist ein Dichter, der entgegengesetzte Ansichten ausdrücken darf. Er ist kein Theologe, der die Pflicht hat, den zweifelnd Schwankenden an einem festen Dogma aufzurichten.

Alle diese Versuche, die Tatsache des Bösen in der Welt und der Gefahr, in die es fortwährend den Menschen bringt, mit den Attributen der Gottheit in Einklang zu setzen, gehen von der ausdrücklichen oder stillschweigenden Annahme aus, daß der Wille des Menschen frei ist. Denn ist er nicht frei und tut das Böse, so tut er es, weil er muß und nicht anders kann, dieses Muß kann aber nur von der Gottheit ausgehen, die die Allmacht ist, sie ist es, die ihn dazu verurteilt, die ihn zwingt, das Böse zu tun, der Mensch tut das Böse also nur als das willenlose Werkzeug Gottes, tatsächlich ist es somit Gott selbst, der das Böse tut, ist aber Gott imstande, das Böse zu tun, so ist er nicht die Sittlichkeit selbst, oder jeder Unterschied zwischen Gut und Böse ist aufgehoben, wir müssen, was uns als das Böse erscheint, als ebenso sittlich anerkennen wie das Gute, weil es ebenso von Gott gewirkt wird wie dieses; ist dies aber zugegeben, und es nicht zuzugeben ist nach den Regeln der Logik nicht möglich, so bricht die ganze Grundlage der transzendentalen, das heißt theologisierenden Ethik zusammen. Sie ist also bei Strafe des Selbstmordes gezwungen, die Willensfreiheit des Menschen zu behaupten.

Mit dieser Behauptung hat indes die theologisierende Ethik noch lange nicht die Einwände entwaffnet, die ihr ans Leben gehen. Renouvier, dessen Buch über die Willensfreiheit wohl das eingehendste und erschöpfendste ist, das über diesen seit dem griechischen Altertum von Tausenden Denkern, auch Schwätzern, immer wieder behandelten Gegenstand geschrieben wurde, gibt von ihr diese Umschreibung: „Der Wille ist frei und selbstgeboren (spontanée), wenn keine Vernunft ihr nicht bedingtes Handeln zu einer andern Zeit als der seiner Verwirklichung vorhersagen kann." Renouvier macht keine Einschränkung und keinen Vorbehalt. Er sagt

nicht: „wenn keine menschliche Vernunft ihr... Handeln ... vorhersagen kann," und diese Weglassung des näher bestimmenden Beiworts ist durchaus keine Flüchtigkeit und kein Versehen, sie ist wohlerwogen; denn der behutsame Dialektiker weiß sehr wohl, daß er seine These von der Willensfreiheit unrettbar zugrunde richtet, wenn er nur fordert, daß die menschliche Vernunft allein ihr Handeln nicht soll dürfen vorhersagen können. Es gibt sehr viele Vorgänge, die die menschliche Vernunft nicht vorhersagen kann und die dennoch nach unabänderlichen Regeln, in ehern unverrückbarer Ordnung, ohne die geringste innere Freiheit und Eigenmächtigkeit ablaufen. Wenn die menschliche Vernunft diese Vorgänge nicht vorhersagen kann, so ist es nicht, weil keine in der Welt wirkende äußere Kraft sie bestimmt, sie vielmehr einzig aus sich selbst heraus geboren werden, es ist einfach, weil ihre Gesetze ihr unbekannt sind. Die Unfähigkeit zur Vorhersagung ist also kein Beweis der Freiheit des Vorganges, sondern nur ein Beweis der Unwissenheit des menschlichen Verstandes. Es gab eine Zeit, wo kein menschlicher Verstand den Eintritt einer Sonnen- oder Mondesfinsternis vorhersagen konnte. Weil die Himmelskörper frei handeln und sich einzig aus selbstgefaßter Entschließung verdunkeln, wann und wie es ihnen gefällt? Nein, weil man ihre Bewegungen noch nicht erforscht und begriffen hatte. Wir sind noch heute nicht imstande, das Wetter eines bestimmten Tages im folgenden Jahr, den Ausfall der nächsten Ernte, ein Erdbeben vorherzusagen. Beweist dies die Freiheit, die Nichtbedingtheit dieser Ereignisse? Nein; es beweist nur die Unzulänglichkeit unserer Kenntnisse. Renouvier hat also für seine These von der Willensfreiheit gar nichts gewonnen, wenn nur die menschliche Vernunft nicht imstande sein soll, das Handeln des Willens vorherzusagen. Darum sagt er auch nicht; „die menschliche Vernunft", sondern „keine Vernunft". Es ist das Wesen des freien Willens, daß sein Handeln überhaupt nicht vorherzusagen ist, es entzieht sich seiner Natur nach einer Vorherbestimmung, die notwendig mit äußeren Ursachen und gegebenen Kräften rechnen muß, und die Unmöglichkeit, es vorherzusagen, besteht nicht für die menschliche

Vernunft allein, sondern für jede Vernunft, für die Vernunft überhaupt.

Für jede Vernunft, also auch für die göttliche. Und nun möge die theologisierende Ethik sich mit diesem Dilemma abfinden: Entweder sieht Gott die Entschließungen des freien menschlichen Willens nicht voraus, dann ist dies die Leugnung seiner Allwissenheit, das heißt eines seiner wesentlichen Attribute, oder Gott sieht die Entschließungen des freien menschlichen Willens voraus, dann ist dies die Leugnung des freien Willens, dessen Wesen eben nach Renouvier seine Unvorhersehbarkeit ist. Denn die Unvorhersehbarkeit ist in der Tat die Eigenschaft, mit der die Freiheit des Willens steht und fällt. Man vergegenwärtige sich nämlich die Bedeutung dieses Begriffs. Gegenstand der Voraussicht kann nur sein, was bestimmt eintreten wird. Das, was in irgendeinem künftigen Augenblick Wirklichkeit sein wird, ist aber für eine allwissende Vernunft, die nicht von den menschlichen Kategorien der Zeit und des Raumes eingeengt ist, virtuell schon jetzt Wirklichkeit, da es für sie weder Nähe noch Ferne gibt, sondern alles in gleichem Plane vor ihr steht, und weder Zukunft noch Vergangenheit, sondern alles Gegenwart ist. Wenn also die allwissende göttliche Vernunft schon jetzt voraussieht, wie der freie Wille des Menschen einmal handeln wird, so heißt das, daß dieser freie Wille gezwungen ist, so zu handeln, wie Gott es voraussieht, und nicht anders. Er ist also nicht frei, sondern eng gebunden. Er ist gehalten, das von Gott vorhergesehene Ereignis zur Tatsache zu machen, da Gott nur vorhersehen kann, was sicher eintreten muß, und ein vorausgesehenes Ereignis, das sich nicht vollzieht, einen Irrtum, eine falsche Annahme bedeuten würde, deren man Gott nicht fähig glauben kann, ohne ihn zu leugnen. Die scheinbare Willensfreiheit ist Zwang auf Sicht. Der Wille ist, da sein Handeln von Gott vorhergesehen ist, dem Gesetze des Verhängnisses unterworfen, doch mit Gewährung einer Verfallszeit. Jede Regung des angeblich freien Willens wird zu einem Teil der von aller Ewigkeit her festgelegten unabänderlichen Weltordnung, die ein Menschenwille nicht umstürzen kann, ohne daß Gott selbst unter ihren

Trümmern begraben wird. Der Mensch mag sich einbilden, daß sein Wille frei ist. Aber das ist eine Selbsttäuschung, der er sich nur hingeben kann, weil ihm verborgen ist, was Gott klar sieht: das Ziel, wohin er, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, auf fest vorgezeichneten Wegen von der eisernen Hand des Schicksals unentrinnbar geführt wird.

Man würde gegen die Theologie ungerecht sein, wenn man ihr nachsagen würde, daß sie die Unvereinbarkeit der Willensfreiheit mit der göttlichen Allwissenheit nicht gesehen hat. Sie ist ihr nicht verborgen geblieben, aber sie hat sich mit den ihr geläufigen Formeln um sie herumreden wollen. In seinem Buche De libero arbitrio behauptet der heilige Augustin stramm, daß der Menschenwille frei ist, er sucht aber die Attribute der Gottheit zu retten, indem er ihr das Recht oder die Macht vorbehält, durch die Gnade in das Walten des Willens einzugreifen, wenn er in seiner Freiheit eine Entscheidung wählt, die das Heil der Seele gefährdet. Der heilige Thomas von Aquino hütet sich, anderer Meinung zu sein wie der Bischof von Hippo. Die Reformatoren Calvin und Luther, auch Bischof Jansen, waren bessere Logiker als die Kirchenväter und leugneten ohne Schwanken die Willensfreiheit, allerdings ohne zu bemerken, daß sie damit Gott selbst für alle Missetaten des unfreien, mit Gottes Vorwissen und auf seine Anordnung handelnden Menschen verantwortlich machen. Das Trienter Konzil verachtete alle diese Widersprüche und Unbegreiflichkeiten und verkündete mit seiner unfehlbaren Autorität, daß der Menschenwille frei und dennoch Gott gleichzeitig allwissend ist. Die katholische Kirche war zu jener Zeit noch in der Lage, der etwa Einspruch erhebenden Vernunft einen keine Erwiderung zulassenden Beweisgrund entgegenzusetzen: den Scheiterhaufen.

Das ist eben die Eigentümlichkeit des theologischen Denkens, die es vom wissenschaftlichen unterscheidet, dessen reinste Form das mathematische Denken ist. Jenes denkt einen Gedanken nie mit logischer Strenge zu Ende, sondern verfolgt ihn nur eine Strecke weit bis zu einem gewissen Punkte, wo er sich in einen undurchdringlichen schwarzen

Nebel oder in eine dem Blick unerträgliche glänzende Wolke verliert. Das mathematische Denken dagegen entwickelt den Gedanken rücksichtslos bis zu seinen letzten Folgerungen. Diese sind notwendig absurd, wenn die Voraussetzungen falsch waren, und ihre Absurdität ist so einleuchtend, daß sie die Irrigkeit des Ausgangspunktes zwingend beweist. Von der mystischen Träumerei ist eine derartige reinliche Selbstwiderlegung ebensowenig zu erwarten wie vom herrischen Dogmatismus. Jene folgt den Gesetzen des Traumes, in dem die von der Logik ungezügelte Ideenassoziation ihr Spiel treibt und die unverträglichsten Vorstellungen mit einander zu einer scheinbar zusammenhängenden Reihe verknüpft, dieser fordert für sich das Vorrecht, dem Richterstuhl der Vernunft nicht unterstellt zu sein, sondern einen besondern Gerichtsstand zu haben, bei dem er immer recht behält, den Glauben.

Die Anhänger des Glaubens an die Willensfreiheit führen für ihn einen Beweisgrund an, den sie durch die Methode der Introspektion gewinnen. Der Mensch, sagen sie, wird sich nie überzeugen lassen, daß er unfrei ist, daß sein Handeln nicht von seinem eigenen Willen allein bestimmt wird, denn er hat das unbeirrbare Bewußtsein des Gegenteils. Er ist sich vollkommen klar darüber, daß er es tut, weil er es will, daß er die Wahl hatte, es nicht zu tun, daß er tut, was er will, daß er seine Entscheidung aus Erwägungen, Neigungen, Launen oder Absichten getroffen hat, die ihm, wenn auch vielleicht nur ihm, genau bekannt sind. An der Pariser Sorbonne ist noch die Erinnerung an den Professor der Philosophie lebendig — als man mir die Anekdote erzählte, nannte man als deren Helden Victor Cousin, ich kann indes nicht verbürgen, daß es nicht ein anderer gewesen ist —, der in seinem Vortrag über die Willensfreiheit zu sagen pflegte: „Der Wille des Menschen ist frei. Das braucht nicht erst mit Gründen bewiesen zu werden. Wir fühlen es unmittelbar als eine Wahrheit. Ich zeige es Ihnen. Ich will meinen rechten Arm erheben. Ich erhebe ihn —" hier erhob er mit einer herrischen Bewegung den rechten Arm, bewahrte eine kleine Weile diese Haltung und fügte triumphierend

hinzu: „Sie sehen, daß mein Wille frei ist.“ Die Hörer brachen bei dieser siegreichen Demonstration in begeisterten Beifall aus. Heute würden sie sie mit einem lauten Gelächter beantworten. Wir haben gelernt, die Wurzeln der meisten menschlichen Handlungen, vielleicht aller, im Unbewußten zu suchen. Dort werden sie unter Einflüssen ausgearbeitet, die der Introspektion vollkommen unsichtbar bleiben und an denen angeborene und erworbene Anlagen, Erlebnisse, augenblickliche organische Zustände, Dränge, Anziehungen, Abneigungen ausschlaggebenden Anteil haben. Sie tauchen fertig in das Bewußtsein empor und dieses, das sie nicht hat entstehen sehen, überredet sich, daß es selbst sie aus sich heraus erzeugt hat, und dichtet sich Gründe aus, weshalb es die außerhalb seines Bereichs beschlossenen Handlungen gewollt hätte. Der Professor, der mit Autorität verkündet: „Ich will meinen rechten Arm erheben, und darum erhebe ich ihn,“ ist sicher guten Glaubens, doch eben so sicher unwissend. Er gibt sich keine Rechenschaft vom Spiel der Kräfte, die in seiner Bewegung enden. Er erhebt den rechten Arm, den er in voller Freiheit zu wählen glaubt, weil er unter der dauernden Wirkung der Gewohnheit steht, sich mit Vorzug seiner Rechten zu bedienen; wäre er von Natur links, er würde den Willen verkünden, seinen linken Arm zu erheben, und wäre ebenso überzeugt, sich in voller Freiheit für den linken Arm entschieden zu haben. Litte er an einem chronischen Muskelrheumatismus in einem der Arme, der ihm bei der Bewegung Belästigung oder Schmerz bereiten würde, er würde unbewußt den andern, gesunden wählen und ebenso bestimmt behaupten, er habe es in voller Freiheit getan. Ich habe als Beispiele zwei besonders grobe und darum am deutlichsten sichtbare Gründe angeführt, die das Handeln dieses einfältigen Professors bestimmen können, ohne daß er sich davon Rechenschaft gibt. Aber jede unserer verwickelteren, und selbst der einfachsten, Bewegungen ist das Ergebnis zahlloser subtiler Ursachen, die teils von den organisierten Erfahrungen und Gewohnheiten unseres individuellen Lebens gieliefert werden, teils aber eine notwendige Folge unserer ererbten Eigenschaften, unserer Leibes- und Geistes-

verfassung sind und deren Wurzeln darum in eine unabsehbare Vergangenheit unserer Gattung, ja in die Anfänge alles Lebens, wir können sagen in die Ewigkeit zurückreichen. Über diese Ursachen kann unser Bewußtsein gar nichts aussagen. Sie entziehen sich unserer Beobachtung und Untersuchung und bleiben uns immer unbekannt. Renouvier hat ganz recht, wenn er feststellt, daß kein Verstand, ich sage ohne seine Zweideutigkeit und Mystik: kein heutiger Menschenverstand, die Handlungen eines Andern, übrigens auch nicht einmal seine eigenen, vorhersagen kann, doch nicht weil sie an sich von unabwendbaren Ursachen unabhängig zustande kommen, sondern lediglich, weil diese Ursachen unserer Unwissenheit unzugänglich sind.

Es ist eitles Bemühen, von der Introspektion die Lösung der Frage von der Willensfreiheit, oder auch nur einen Beitrag zu ihr, erlangen zu wollen. Sie ist dazu keine geeignete Methode. Der griechische Weise war sich wohl bewußt, welche große und schwierige Aufgabe er dem Menschen vorschrieb, wenn er ihn mahnte: „*γνῶθι σεαυτόν*." Das ist leicht geboten, doch schwer oder unmöglich zu befolgen. Spinoza hat die Selbsttäuschung, in der das Individuum sich über den Anteil seines bewußten, vernunftbegleiteten Willens an seinem Handeln befindet, in dem glücklichen Gleichnis gekennzeichnet, daß der von einer Hand geschleuderte Stein, wenn er Bewußtsein hätte, sich einbilden würde, er fliege aus eigenem, freiem Willen, und an anderer Stelle weist er, ohne zu einem Bilde zu greifen, darauf hin, daß der Betrunkene und das Kind, die sicher nicht aus eigenem Antrieb handeln, gleichfalls an die Freiheit ihres Willens glauben. Die Unwissenheit, in der das Individuum sich über die wirklichen Beweggründe seines Handelns befindet, hat experimental nachgewiesen werden können. Einem Subjekt wird in der Hypnose suggeriert, daß es nach dem Erwachen irgend eine Handlung vollziehen soll, die absichtlich möglichst absurd, ungerechtfertigt und zwecklos ersonnen wird. Das Subjekt gehorcht im wachen Zustand der Suggestion getreulich, und da es von den Vorgängen in der Hypnose keine Erinnerung bewahrt hat, ist es überzeugt, daß es einem Ein-

fall, einer Grille nachgibt, doch jedenfalls vom eigenen Willen bestimmt ist. Weil es jedoch selbst die Sinnlosigkeit seines Tuns einsehen muß, sucht es nach einem es zureichend erklärenden Grunde und findet ihn immer zu seiner eigenen Befriedigung.

Alle Versuche einer beklommenen Sophistik, ihre These von der Willensfreiheit mit den von der Introspektion gelieferten Daten zu begründen, sind kläglich gescheitert. Sie war aber gezwungen, sie zu unternehmen, denn die theologisierende Ethik kann auf die Behauptung, daß der Mensch mit Willensfreiheit handelt, nicht verzichten. Sie ist ein wichtiger Teil der religiösen Weltanschauung und des Verhältnisses, in das diese den Menschen zu Gott setzt.

Sie sieht, um es kurz zusammenzufassen, im Erdenleben des Menschen seine Vorbereitung für die Ewigkeit. Es bietet ihm die Gelegenheit, sich durch eigenes Bemühen Gott zu nähern und sich auf diese Weise der Seligkeit würdig zu machen, die ihm bis ans Ende der Zeiten einen Platz im Angesicht Gottes sichert. So wird das Leben im Fleische zu einer Methode der Auslese, die die weißen Schafe von den schwarzen scheidet. Gott rüstet den Menschen eigens zu dem Zwecke mit dem freien Willen aus, daß er von ihm Gebrauch mache, um aus eigenem Antrieb das Gute zu wählen und das Böse zu meiden. Die immerhin mühselige Aufgabe wird ihm dadurch sehr erleichtert, daß Gott in seiner Güte ihm Gesetze, Sittenlehren und Beispiele gegeben hat, die ihm den Weg des Heils bezeichnen. Macht der Mensch von seinen Gaben den richtigen Gebrauch, wandelt er aus freier Entschließung den göttlichen Weisungen gemäß auf dem Pfad der Tugend, so erwirbt er sich ein Verdienst, das ihm einen rechtmäßigen Anspruch auf den Lohn gibt, vor Gott Wohlgefallen zu finden und in die Schar der Gerechten und Reinen aufgenommen zu werden. Wendet der Mensch sich dagegen absichtlich dem Bösen zu, vor dem er durch die Offenbarung gewarnt und dem auszuweichen ihm die Kraft verliehen ist, so ist er ein Sünder und verdient die Strafe der Verwerfung, der er übrigens immer noch entgehen kann, wenn Gott in seiner Gnade ihm die Schuld erläßt. Das

Schicksal seiner unsterblichen Seele ist also in die Hand des Menschen gegeben. Von ihm hängt es ab, ob dieses Schicksal Heil oder Verdammnis sein wird. Er ist dafür verantwortlich, ob er es zu jenem oder zu dieser wendet. Gott hat natürlich die Macht, ihn zur Tugend zu zwingen und ihm die Sünde zu verwehren. Aber es liegt nicht in seinem Plane, über den Menschen die Tugendsklaverei zu verhängen. Er will, daß der Mensch sich aus eigener Wahl für die Tugend entscheide, er will adelige Seelen um sich haben, die sich durch Freiheit zur Sittlichkeit erheben.

Dieser religiösen Weltanschauung, die mit Behauptungen wirtschaftet und es grundsätzlich verschmäht, auch nur eine einzige von ihnen der Vernunft durch nachprüfbare Tatsachen zu beweisen, steht die wissenschaftliche Weltanschauung gegenüber, die nichts vorgibt, was nicht objektiv festgestellt werden kann, die streng zwischen der Verzeichnung des Beobachteten, das jeder nachprüfen mag, und Hypothesen unterscheidet, für die sie keinen Glauben, nur die Anerkennung der Möglichkeit, der Wahrscheinlichkeit verlangt und die sie fallen läßt, so wie ihnen eine gesicherte Tatsache unwiderleglich widerspricht. Zwischen diesen zwei Weltanschauungen ist ein Ausgleich nicht möglich. Keine Brücke führt von der einen zur andern. Es wäre oberflächlich, zu sagen, die wissenschaftliche habe die Wirklichkeit, die religiöse eine Einbildung zum Gegenstand. Auch die Einbildung ist eine Wirklichkeit, nur ist sie anderer Ordnung als die, die wir nach dem gemeingültigen Sprachgebrauch so nennen. Sie ist eine subjektive Wirklichkeit, sie besteht nur in dem Geist, der sich sie vorstellt. Auch die Wirklichkeit schlechthin ist für den denkenden Geist nur ein Bewußtseinszustand, aber dieser ist eine Abspiegelung von Verhältnissen, die außerhalb des Bewußtseins ein objektives Dasein, wenngleich in anderer Form, haben. Die Gläubigen behaupten freilich, auch ihren Vorstellungen entspreche eine objektive Wirklichkeit, diese ist jedoch mit keinem der Sinne festzustellen, die der lebende Organismus entwickelt hat, um sich zu der Welt, die ihn als einen Teil von sich in sich begreift, in ein Verhältnis zu setzen. Es ist für die eine Weltanschauung aussichtslos, die andere wider-

legen und überzeugen zu wollen. Jede bewegt sich auf einem andern Plan und ist für die andere unzugänglich. Alles, was man tun kann, ist, die eine und die andere möglichst genau zu umschreiben und ihre Unverträglichkeit zu beweisen.

Die wissenschaftliche Weltanschauung nun kennt das Problem der Willensfreiheit nicht. Es kann für sie nicht bestehen. Alle Tatsachen, die ihr die Beobachtung enthüllt hat, zwingen sie zur Annahme der Ursächlichkeit, die nicht nur bedeutet, daß jede Erscheinung durch eine Ursache bedingt ist, die Wirkung einer Ursache ist und ohne diese Ursache nie hätte auftreten können, sondern auch, daß die Wirkung immer den genauen Gegenwert der Kraft darstellt, die ihre Ursache gewesen ist. Die Hypothese der ewigen Unveränderlichkeit der Kraftmenge im Weltall macht also einen wesentlichen Teil des Begriffs der Ursächlichkeit aus, welche die Grundhypothese ist, ohne die die Welterscheinung und die Vorgänge in ihr schlechterdings nicht vernünftig zu begreifen sind und alles, was sich in und außer uns begibt, alles, was wir wahrnehmen, Chaos, Zufall, gesetzlose Laune oder Wunder im theologischen Sinne dieses Wortes wird. Denn wenn es denkbar wäre, daß eine Wirkung etwas anderes sein würde als das Wiederauftreten der sie verursachenden Kraft in gleicher Menge, doch anderer Erscheinungsform, so würde dies bedeuten, daß der Teil der Wirkung, der über die Kraftmenge ihrer Ursache hinausginge, keine Ursache hätte, oder daß die Kraftmenge der Ursache, um die die Wirkung hinter ihr zurückbliebe, ohne Hervorbringung einer Wirkung verbraucht worden wäre. Das wäre aber die Leugnung der Ursächlichkeit, das wäre das Zugeständnis, daß ein Teil der Wirkung, also eine Wirkung, ohne zulängliche Ursache, also aus dem Nichts, entstehen, daß ein Teil der Ursache, also Kraft, ohne gleichwertige Wirkung, also in das Nichts verschwinden könnte, was offenbar eine Absurdität wäre.

Der menschliche Wille äußert sich durch eine Handlung oder durch die Verhinderung einer Handlung, zu der unser Organismus den Antrieb empfindet. Beide Tätigkeiten sind Aufwendungen von Kraft, die gemessen werden kann. In

der Tat: auch die Inhibition ist eine dynamische Anstrengung, die den genauen Gegenwert der Kraft darstellt, mit welcher der von ihr gehemmte und unterdrückte Drang auf die Bewegungszentren gewirkt hat. Der Wille bedeutet also einen Aufwand von Kraft, die messbare Arbeit leistet. Diese Kraft muß der Wille aber aus irgend einer Quelle schöpfen. Er wandelt also auch nur wieder Kraft um, die ihm aus der ewig unvermehrbaren und unverminderbaren Kraftmenge des Weltalls zuströmt, er ist in den allgemeinen Dynanismus des Weltalls integriert und notwendig dem mechanischen Gesetz dieses Dynanismus, das heißt der Ursächlichkeit unterworfen. Er ist also nicht frei, sondern bedingt wie jede Erscheinung im Weltall. Wer seine Freiheit behauptet, der behauptet, daß er nicht bedingt ist, daß er dem Gesetze der Ursächlichkeit nicht unterworfen ist, daß er keine Ursache hat, deren Elemente, wenn sie uns vollkommen bekannt und zugänglich wären, gemessen werden könnten, daß er Kraft verbraucht, die ihm von nirgendher geliefert wird, daß er Kraft aus dem Nichts erzeugt. Wer das behauptet, der leugnet alle Erfahrung, aus der die Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze gewonnen worden ist, und mit dem ist offenbar eine vernünftige Erörterung aussichtslos.

Nun könnten die Verteidiger der Willensfreiheit allerdings erwidern, sie bestritten nicht, daß der Wille seine Kraft aus dem Organismus, also aus der allgemeinen kosmischen Kraftquelle schöpfe und sie nach den Gesetzen der Mechanik verwende, sie behaupteten nur, daß die Richtung, in der der Wille die Kraft verwende, von ihm frei bestimmt werde; die Richtung aber ändere nichts an der Menge des Kraftaufwandes, folglich könne der Wille durchaus nach dem mechanischen Gesetz des Weltdynamismus handeln und dennoch unabhängig von äußeren Ursachen die Art und Weise seines Kraftverbrauchs lenken, also frei sein. Dieser Einwand ist indes reine Sophistik, denn auch die Bestimmung der Richtung, sofern sie nicht bloße Vorstellung, also wirkungslos und unfruchtbar bleibt, sondern die Handlung wirklich lenkt, ist eine Kraftleistung, der Lenker verbraucht Kraft und gehorcht einer Ursache, wir sind also wieder bei dem

Dilemma angelangt: entweder ist der lenkende Wille dem Gesetze der Ursächlichkeit unterworfen, dann ist er nicht frei, oder er ist frei und wird von keiner äußern Ursache bestimmt, dann müssen wir ihm Bewegung ohne Antrieb und Kraft aus dem Nichts zuschreiben, das heißt wir verfallen ins Absurde.

Nein. Es gibt keine Willensfreiheit. Der Begriff der Freiheit selbst ist eine Täuschung des Denkens, das keine genügend weiten Zusammenhänge überschaut. Nichts im Weltall ist frei, alles bedingt und bestimmt sich gegenseitig. Alles ist Ursache und Wirkung und greift wie ein Zahnradgefüge in einander ein. Alles ist verkettet und in einander eingepaßt. Das Wort des Philosophen: „Alles fließt" ist die Beschreibung des Scheins. Dem ist die Wirklichkeit entgegenzusetzen: „Alles steht ewig still." Denn ein in sich geschlossener Kreislauf ohne Anfang und Ende ist wohl für jeden einzelnen Punkt, der den Kreis durchläuft, Bewegung, für das Ganze jedoch ein virtueller Stillstand. Alles, was ist und jemals sein wird, hat seinen notwendigen und zureichenden Grund in dem, was von jeher gewesen ist, die Abfolge der Erscheinungen ist von aller Ewigkeit her für alle Ewigkeit unabänderlich festgelegt, was man Zufall nennt, das ist ein Fall, dessen Notwendigkeit und strenge Bedingtheit unsere Unwissenheit nicht einsieht, Vergangenheit und Zukunft würden für eine Allwissenheit, die das Weltuhrwerk bis ins kleinste Rädchen und Stiftchen kennen und verstehen würde, mit allem, was sie in sich schließen, auf dem gleichen Plane daliegen, also Gegenwart sein.

Daraus ergibt sich als eine der logischen Folgen die theoretische Möglichkeit, ohne Wunder oder Annahme übernatürlicher Einflüsse die spätesten Ereignisse bis in alle Einzelheiten zu weissagen. Eine genügend weite und durchdringende Vernunft würde bloß nach dem strengen Gesetze der Ursächlichkeit alle Linien der Gegenwart unabsehbar weit und mit unbedingter Sicherheit in die Zukunft verlängern können. Da alles, was jemals sein wird, mit Notwendigkeit sein muß, so ist es virtuell schon jetzt und ist immer gewesen, es ist also nur eine Frage der dem Menschen allerdings versagten

Scharfsicht, es zu jeder Zeit und in jeder Ausdehnung zu sehen.

Die Illusion des Fließens ist erklärlich. Das Leben, das wie alle Weltvorgänge eine zyklische Bewegung ist, betätigt sich in einem endlosen Wechsel von Aufleuchten und Erlöschen des Bewußtseins, dessen Träger eine ewige Reihe einander folgender Organismen ist. Jeder Organismus ist von beschränkter Dauer, während der er nur einen unfaßbar winzigen Teil der ungeheuern Rundlaufstrecke entlang geschwungen wird. Er bekommt alle Punkte dieses Streckenabschnittes nur einmal zu sehen und erfährt nicht, daß sie ewig dieselben sind. Er hat den falschen Eindruck, daß sie an ihm vorüberflirren, während sie stillstehen und er an ihnen vorbeifährt, bis er aufhört, ein geeigneter Träger von Bewußtsein zu sein, verschwindet und einem Nachfolger Platz macht. Diese starre Unveränderlichkeit des Weltganzen ist der Vorstellung gewiß von einer unerträglichen Unheimlichkeit. Aber öffnen sich uns nicht jedesmal, wenn wir über den engen Bezirk des Lebens und der Verhältnisse der Menschheit in die uns umfangende Unendlichkeit und Ewigkeit hinauszulugen wagen, schauerliche Anblicke?

Die Willensfreiheit liegt nicht nur den Gläubigen, sondern auch manchen Freidenkern am Herzen, denen sonst jede Mystik fremd ist. Sie fordern sie im Namen der Menschenwürde, die tief gedemütigt wäre, wenn wir uns als ohne unser Zutun von der allgemeinen Ursächlichkeit bewegte Automaten oder als rechtlose Sklaven äußerer Einwirkungen bekennen müßten. Zu solch armseligem Hochmut sind wir nicht befugt. Suchen wir unsere Würde in unserem Ringen nach Erkenntnis und in der Unterwerfung unserer eigenen Triebe unter die Herrschaft unserer Vernunft, nicht aber in einer eingebildeten Unabhängigkeit von den Gesetzen der Natur, deren Geboten wir uns vergebens widersetzen würden.

Mit der Willensfreiheit fällt auch die Verantwortlichkeit weg. Das liegt auf der Hand. Aber das bedeutet nur für die theologisierende Moral einen Zusammenbruch. Die wissenschaftliche Ethik kommt sehr gut ohne die Verantwort-

lichkeit aus. Noch mehr: für diesen Begriff ist überhaupt in ihr kein Platz. Im System der theologisierenden Moral hat die Verantwortlichkeit eine transzendentale Bedeutung. Um nochmals ganz kurz zusammenzufassen, was eben weitläufiger ausgeführt wurde: nach diesem System ist die Sittlichkeit ein göttliches Geheiß, dessen Befolgung oder Nichtachtung Seligkeit oder Verdammnis bewirkt; damit Lohn oder Strafe gerecht sei, muß der eine wie die andere verdient sein; das setzt voraus, daß mit Absicht und Fleiß die Tugend geübt oder das Laster gewählt wurde; diese Handlungsweise aber muß frei gewollt sein, wenn der Mensch vor seinem göttlichen Richter für sie verantwortlich sein soll. Die wissenschaftliche Ethik weiß nichts von dieser übersinnlichen Träumerei. Für sie ist die Sittlichkeit eine immanente Erscheinung, die nur innerhalb der Menschheit, um es noch genauer und enger zu umschreiben: innerhalb der als Gesellschaft gegliederten Menschheit auftritt. Sie ist aus einer bestimmten Notwendigkeit heraus entstanden: aus dem unabweisbaren Bedürfnis der Menschen, sich zusammenzuschließen, um gemeinsam, Schulter an Schulter, den für den Vereinzelten allzu schwierigen Kampf ums Dasein leichter oder überhaupt bestehen zu können. Sie hat einen klar erkennbaren Zweck: das Individuum die Zügelung seiner selbstsüchtigen Dränge, die Rücksicht auf den Nächsten zu lehren, die allein ein friedliches Nebeneinanderleben und ein fruchtbares Zusammenarbeiten der Menschen ermöglichen. Der Selbsterhaltungsdrang gibt der Gesellschaft die Regeln der Sittlichkeit ein, die sie allen ihren Mitgliedern gebieterisch vorschreibt und für die sie von ihnen unbedingten Gehorsam fordert. Die Gesellschaft denkt nicht daran, dem Individuum zu sagen: „Du bist frei; du mußt selbst entscheiden, ob du den Pfad der Tugend oder des Lasters einschlagen willst.“ Sie spricht im Gegenteil zu ihm: „Ob du willst oder nicht, du mußt tun, was meine Sittenlehre dir als das Gute bezeichnet, und unterlassen, was sie für das Böse erklärt. Dir ist keine Wahl gestattet. Ich dulde dich in meiner Mitte nur, wenn du dich ihren Regeln unterwirfst. Übertrittst du sie, so reiße ich dir die Zähne und Klauen aus

oder vernichte dich ganz und gar." Durch vieltausendjährige Zucht hat die Gesellschaft im Individuum, allerdings nicht in jedem, ein Organ entwickelt, das darüber wacht, daß sein Handeln sittlich sei, und das ist das Gewissen. Doch ist dieses nur eine Ergänzung und Vertretung der Gesellschaft, die in der Hauptsache selbst ihre Polizei übt und dafür sorgt, daß dem Sittengesetz allgemein Gehorsam gezollt werde. Über alle ihr bekannt werdenden Taten des Individuums richtet sie selbst. Allein zuständig ist das Gewissen nur für die Vorgänge, deren Schauplatz lediglich das Bewußtsein des Individuums ist und die ausschließlich ihm selbst bekannt werden. Es ist ihm zu oft ein nachsichtiger Richter, der es allzu leicht freispricht oder ihm doch fast immer mildernde Umstände zuerkennt. Vor der Gesellschaft hat das Individuum es weniger leicht. Hier ist ihm seine Strafe sicher, wenn es seine Schuld ihrer Kenntnis nicht hat entziehen können.

Die Verantwortlichkeit besteht also auch in der soziologisch verstandenen Moral. Wegen seiner Absichten mag das Individuum sich mit seinem Gewissen abfinden, und das wird ihm in der Regel nicht allzu schwer. Für seine Taten schuldet es der Gesellschaft Rechenschaft und sie fragt nicht danach, was in seinem Bewußtsein vorgegangen ist, sondern nur, wie seine Seelenregungen sich in Handlungen veräußerlicht haben. Für diese allein fordert sie es vor ihre Schranken und sie zwingt es dazu, sich zu verantworten, ohne die Entschuldigung gelten zu lassen, daß es gehandelt habe, wie es seinen Anlagen und den äußeren Einwirkungen gemäß habe handeln müssen, und daß ihm die Wahl nicht freigestanden habe, anders zu handeln. So lebensnotwendig die Sittlichkeit für die Gesamtheit immer gewesen ist, so streng sie unter dem Zwang des Selbsterhaltungsgebotes alle ihre Mitglieder zu ihr hat verhalten müssen, sie hat dennoch immer die dunkle Vorstellung gehabt, daß die Verantwortlichkeit des Individuums für seine Handlungen nur eine praktische, doch keine grundsätzliche, keine ideelle Bedeutung hat, und sie hat die Untersuchung, inwiefern es frei oder unfrei gehandelt hat, nie allzu weit, nie bis an den Grund seines Bewußtseins und bis zur Entstehung seiner

Willensregungen führen wollen. Wo die Unfreiheit augenscheinlich war, also bei einer jedem Laien erkennbaren Geistesstörung, da hat man schon in den ältesten Zeiten von der Anwendung des Sittengesetzes abgesehen und sich darauf beschränkt, die Gesellschaft vor nicht zu duldenden Handlungen des Sinnlosen zu schützen, indem man ihn unschädlich machte. Seit das positive Recht, das im Gesetz mit Strafsanktion konkretisiert ist, sich aus der allgemeinen Sittlichkeit herausdifferenziert hat, macht es dem Begriff der Unzurechnungsfähigkeit einen Platz und verzichtet auf die Anwendung seiner Machtmittel, wenn es sie festgestellt hat. Neben dem erklärten Wahnsinn entlastet auch die nachweisbare Nötigung und die Notwehr das Individuum von der Schuld und befreit es von der Strafe. Im Laufe der Entwicklung hat die Gesellschaft noch engere Einschränkungen der individuellen Verantwortlichkeit zugestanden. Sie erschließt sich willig neuen Erkenntnissen der wissenschaftlichen Seelenkunde und gibt jetzt außer dem ausgesprochenen Wahnsinn eine verminderte Zurechnungsfähigkeit zu, wenn der Fachmann den Hütern ihres Rechts, den Richtern, überzeugend nachweisen kann, daß das Individuum sich in anormaler Verfassung und unter krankhaften Einflüssen verfehlt habe. Weiter kann die Gesellschaft nicht gehen, wenn sie das Sittengesetz nicht ganz aufheben, das Recht nicht abschaffen will, was die Sorge um ihren Bestand ihr verbietet. Sie muß es dem Philosophen überlassen, die Untersuchung weiter zu führen und zu zeigen, daß der Wille nicht nur in äußersten Fällen, wie in der Verrücktheit oder unter der Suggestion, sondern immer unfrei, immer bedingt ist, daß zwischen den bestimmenden Einflüssen, unter denen das Individuum mit Notwendigkeit handelt, nur Grad-, nicht Wesensunterschiede bestehen und daß die Ursächlichkeit, die es bindet, in unmerklichen Übergängen vom Delirium des Tobsüchtigen und der Zwangsvorstellung des Anormalen zur Leidenschaft, zur Begierde, zum Hang der Menschen mit stark entwickeltem Triebleben und bis zu den gelinden Anregungen der Gewohnheiten, farblosen Urteilen und flauen Erwägungen des Alltagsmenschen mit verwaschenem Charakter und ohne aus-

geprägte Physiognomie geht. Eine praktische Folgerung aus der theoretischen Anerkennung der dauernden Bedingtheit und Unfreiheit des Willens kann die Gesellschaft nicht ziehen, weil das Sittengesetz seiner Natur nach ein Zwang ist, also die Freiheit ausschließt. Ob das Individuum sich aus freier eigener Entschließung dem Sittengesetz unterwirft oder nur, weil es dazu von den Machtmitteln der Gesamtheit genötigt wird, ist für diese belanglos. Ihr kommt es einzig auf das sichtbare Ergebnis an.

Es ist indes nicht platte Nützlichkeitstendenz allein und es ist auch keine Ungerechtigkeit, wenn die Gesellschaft, ohne nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens zu fragen, das Individuum mit der Verantwortung für seine Handlungen belastet und von dieser allgemeinen Regel nur äußerste Fälle ausnimmt. Wenngleich sein Wille dem Gesetze der Ursächlichkeit unterworfen ist und das Individuum immer handelt, wie es muß, hat es doch ein Mittel, sich inneren Drängen und äußerm Anstoß zum Trotz innerhalb der Grenzen des Sittengesetzes zu halten, und das ist sein Urteil und dessen Werkzeug, die Hemmung. Wie jede organische Verrichtung, die nicht rein vegetativ und deshalb unserm Willen entzogen ist, können auch Urteil und Hemmung durch methodische Übung vervollkommnet und gestärkt werden, während ihre Vernachlässigung sie bis zur vollständigen Verkümmerung schwächt. Die Gesamtheit darf fordern, daß jedes ihrer Mitglieder sich die Entwicklung der natürlichen Fähigkeiten angelegen sein lasse, die ihm gestatten, Gut und Böse zu unterscheiden und die etwa auftretende Hinneigung zum Bösen zu unterdrücken. Sie erleichtert dem Individuum die Erfüllung dieser Pflicht gegen sie und gegen sich selbst — denn es handelt sich um die Erhöhung seiner organischen Tüchtigkeit und Steigerung seines persönlichen Wertes — durch die Einrichtungen, die sie zur Erziehung und Bildung der Jugend schafft, durch die Schule, die nicht nur Wissen vermittelt, sondern auch den Charakter formt, durch den Unterricht im Alter nach der Schulpflicht, durch die Ehren, mit deren Verleihung sie die ausgezeichneten Persönlichkeiten allen ihren Mitgliedern als Vorbilder bezeichnet. Die Gesamtheit schreibt

jedem Individuum vor, daß es sich ein bestimmtes Mindestmaß von Kenntnissen erwerbe, und zwingt es durch Gesetze, zu diesem Zwecke während einer gewissen Zeit die Schule zu besuchen. Sie darf und soll es auch nötigen, sich durch methodische Willensgymnastik zur Befolgung des Sittengesetzes tüchtig zu machen. Der Bürger ist dem Staate dafür verantwortlich, daß er lesen und schreiben könne. In diesem Sinne ist das Individuum auch dafür verantwortlich, daß es seine Hemmungen durch Übung genügend stärke und ausbilde, um seine selbstsüchtigen, gesellschaftsfeindlichen, unsittlichen Hänge zu bändigen. Zu welchem Zwecke es seine Hemmungsvorrichtung in Tätigkeit setzen soll, das hängt von dem jeweiligen wechselnden Inhalt des Sittengesetzes ab, der nicht vom Individuum, sondern von der Gesamtheit bestimmt wird. Der Einzelne hat genug getan und ist tadelfrei, wenn er sich nach Kräften bemüht, in seinem Handeln dem Ideal nahezukommen, das die Gesamtheit zu einer gegebenen Zeit für das Leben in Gemeinschaft und für das gegenseitige Verhältnis ihrer Mitglieder gefordert hat. Dieses Ideal zu ändern, zu vervollkommnen, ist Sache einiger weniger Vorzugsmenschen mit weiterem Urteil, kräftigerem Willen, wärmerer Sympathie. In diesen Ausnahmefällen ist es nicht die Gesamtheit, die dem Individuum ihr Ideal sittlichen Lebens vorschreibt, sondern umgekehrt das Individuum, das für die Gesamtheit ein neues Ideal ausarbeitet, gewissermaßen für die Willensgymnastik, dank seiner persönlichen Eigenschaften, einen neuen Rekord aufstellt, der die früheren schlägt.

In letzter Reihe bleibt das Individuum freilich von seinen natürlichen Anlagen abhängig. Zu sagen, daß es über sich selbst gesteigert werden könne und solle, ist eine eindrucksvoll klingende, doch sinnlose Redensart. Es kann immer nur aus sich herausholen, was von Natur in ihm ist, und wie immer es streben mag, über die ihm durch seine organische Verfassung gezogenen Grenzen hinauszugelangen, sie erweisen sich als unüberschreitbar. Aber sie sind in der Regel sehr viel weiter, als das Individuum selbst ahnt, ehe es sich bemüht, sie zu erreichen, und es bereitet sich Überraschungen,

wenn es unablässig daran arbeitet, alle in ihm verborgenen Möglichkeiten bis zu ihrer äußersten Ausbreitung zu entfalten. Auch ein geborener Schwächling kann seine schlaffen Muskel durch methodische Übung genügend straffen, um es als Turner zu durchschnittlicher Tüchtigkeit zu bringen. Ein Athlet ersten Ranges wird er indes kaum werden. Ebenso kann ein willensschwacher oder einfältiger Mensch sich mit redlichem Bemühen zu einer ehrenvollen Sittlichkeit erheben; wenn in ihm indes dauernd oder gelegentlich organische Strebungen auftreten, die stärker sind als sein Hemmungsvermögen, so ist es nicht seine Schuld, sondern sein Mißgeschick, wenn sie ihn mitreißen. Er ist dann subjektiv für seine Unsittlichkeit nicht verantwortlich. Die Gesamtheit aber kann ihn gleichwohl von der Verantwortlichkeit nicht befreien, weil das Gebot der Selbsterhaltung sie zwingt, auf der Beobachtung ihres Sittengesetzes zu bestehen, und sie kein Mittel besitzt, fein abzumessen, wie stark der Drang der Triebe und die Kraft der Hemmung eines gegebenen Individuums ist und bis zu welchem Punkt es die Pflicht der Übung und Stärkung der letztern erfüllt hat. Der Satz: „Alles verstehen heißt Alles verzeihen" ist einsichtig, gilt aber nur in dem Sinne, daß man dem Individuum seine natürliche Unvollkommenheit nicht als Schuld anrechnen darf. Er schließt die Anerkennung der Unfreiheit des Willens und der philosophischen Unzulässigkeit des Begriffs der Verantwortlichkeit in sich, ändert indes nichts an dem Recht und der Pflicht der Gesamtheit, ohne Rücksicht auf diese Unfreiheit sittliches Handeln zu fordern. Ihr ist es nicht gestattet, zu verzeihen, weil sie versteht. Verzeihung hätte übrigens in ihrem Falle keinen rechten Sinn, denn der Begriff der Verzeihung hat einen Gefühlshintergrund von gütigem Vergessen einer aus Bosheit zugefügten Unbill, Kränkung und Beleidigung spielen aber bei der Ahndung von Verfehlungen gegen das Sittengesetz durch die Gesellschaft keine Rolle und Nachsicht aus Empfindsamkeit würde ihren Bestand gefährden.

Die Gewißheit des Individuums, daß seine bösen Handlungen, wenn sie bekannt werden, ihm böse Folgen zuziehen

werden, ist ein mitbestimmendes Element, das bei der Ausarbeitung seiner Entschließungen nicht zu entbehren ist. Furcht vor Strafe als Beweggrund sittlichen Handelns zu verwerfen, weil dieses nur ein Ergebnis der Erkenntnis seiner absoluten Vorzüglichkeit sein soll, ist unzulässige Zimperlichkeit. Sie kommt der Selbstzucht kräftig zu Hilfe, ebenso wie die Vorstellung und der Vorgeschmack der Befriedigungen, auf die das Selbstgefühl rechnen darf, wenn allgemeine Achtung, Lob und Preis der Lohn eines musterhaften Wandels sein werden.

Es ist die große Schwäche der Kantschen Sittenlehre, daß sie die Willensfreiheit beibehält, wenn sie ihr auch einen andern Namen gibt. Sie nennt sie Willensautonomie und setzt sie der Heteronomie entgegen. Sie verlangt und hält es für möglich, daß der Wille sein eigener Gesetzgeber sei und sich seine Gesetze nicht von anderen vorschreiben lasse, unterläßt jedoch zu untersuchen, auf welchen Wegen der Wille dazu gelangt, sich sein Gesetz zu geben, von welchen Voraussetzungen dieses Gesetz die notwendige Folge ist, mit welchen Mitteln der Wille seinem Gesetz die Achtung sichert und ob die scheinbare Selbstgesetzgebung nicht in Wirklichkeit die bloße Verinnerlichung eines fertigen Gesetzes von äußerer Herkunft ist. Das Dogma von der Willensautonomie ist eine Wirkung des vorausgehenden Irrtums, die Nützlichkeit aus der Sittlichkeit zu verbannen und ihren Imperativ für kategorisch, das heißt nicht vom Zweck bedingt, sondern unbedingt und ohne Rücksicht auf einen Zweck gebietend zu erklären. Die ganze Klügelei vom kategorischen Imperativ und von der Willensautonomie ist transzendentale Mystik, die besonders seltsam bei einem Denken berührt, das den Anspruch erhebt, Arbeit der reinen Vernunft zu sein. Es ist ein Spuken der geisterhaften Schatten religiöser Vorstellungen im Tageslicht der „reinen Vernunft."

Von Verdienst und Schuld darf man aus dem Gesichtspunkt der Gesamtheit sprechen, nicht aus dem der Subjektivität. Für die Gesamtheit ist das sittliche Handeln des Individuums nützlich, das unsittliche nachteilig, darum mag sie jenes loben, dieses brandmarken und strafen. Das ist Oppor-

tumismus, das ist keine Moralphilosophie. Subjektiv betrachtet ist sittliches Handeln ebensowenig ein Verdienst wie Schönheit, hoher Wuchs, Muskelstärke, scharfe Sinne, Gesundheit, ein treues Gedächtnis, rasche Reaktionen des Bewußtseins und alle anderen Vorzüge, die das Individuum ohne sein Dazutun von der Natur als Geschenk empfangen hat, und unsittliches Handeln ebensowenig eine Schuld wie Häßlichkeit, Dummheit, Siechtum und andere Heimsuchungen, die es erblich belasten oder die ein hartes Schicksal ihm zugemessen hat. Glücklich der Begünstigte! Beklagenswert der Mißhandelte! Jener wie dieser sind das Werk von Gewalten, die ihrem Willen vollständig entzogen sind. Und ebenso handelt der Gute sittlich, weil er dazu die Einsicht und die hemmende Kraft des Willens hat, und der Böse unsittlich, weil ihm diese Vollkommenheiten versagt sind, und daran kann weder jener noch dieser etwas ändern.

Das befreit ihn nicht von der Pflicht der Anstrengung, an seiner sittlichen Entwicklung zu arbeiten, aber es befreit ihn von der Verantwortlichkeit für das Ergebnis seiner Bemühungen. In dem einen Punkte begegnen sich der sozio- und biologische und der theologisierende Ethiker: in der demütigen Verneigung vor der Gnade.

VII.

Moral und Fortschritt

Das Problem des Fortschritts in seiner ganzen Ausdehnung habe ich an anderer Stelle („Der Sinn der Geschichte") ausführlich erörtert. Ich verweise auf die dortigen Entwicklungen und fasse hier nur die Grundanschauungen kurz zusammen.

Fortschritt bedeutet Bewegung von einem Punkte zu einem andern. Diesen einfachsten Begriff vervollständigen und verwickeln andere, klare und schattenhafte, die zu ihm hinzutreten: die Vorstellung, daß der Punkt, zu dem die Bewegung strebt, etwas Besseres und Vorzüglicheres bedeute als der, von dem sie ausgeht und sich entfernt, und die Annahme, daß die Bewegung einem Drange gehorcht, der entweder dem sich bewegenden Objekt oder Komplex von Objekten innewohnt und einen Teil seines Wesens ausmacht oder ihm von einer äußern Kraft aufgezwungen wird und ein bewußtes Bild von dem zu erreichenden Ziel, die Erkenntnis seines höhern Wertes und das Verlangen der Vervollkommnung in sich schließt. Alle diese Vorstellungen, die den Fortschrittsbegriff begleiten, sind kindliche Anthropomorphismen, wenn sie sich auf das Weltall beziehen. Den Fortschritt als eine Bewegung von einem schlechtern Ausgangspunkt zu einem bessern Ziele zu bezeichnen hat das Vorhandensein einer Wertleiter zur Voraussetzung. Die Werte aber sind deutlich im Hinblick auf den Menschen oder ein menschenähnliches Wesen bestimmt und abgestuft. Schlech-

ter, besser heißt dem Menschen minder oder mehr angenehm, nützlich, gefällig, Fortschritt ist also die Entwicklung zu einem Zustand, den der Mensch als für ihn zweckmäßiger und brauchbarer beurteilt, als harmonischer und schöner fühlt. Das Weltall würde also Fortschritte vollziehen, um sich auf das Erscheinen des Menschen vorzubereiten, um dem Menschen verständlicher, wohnlicher, behaglicher zu werden, um ihn zu erfreuen und zu bezaubern. Ob es nun bei dieser Arbeit seiner natürlichen Anlage oder einer höchsten Vernunft, einem Gotte gehorcht, in dem einen wie in dem andern Falle würde das Weltall Fortschritte verwirklichen, um dem Menschen zu dienen. Schaltet man diesen Zweck aus, so fällt auch die Wertleiter weg und es hat keinen Sinn mehr, eine Entwicklung als Fortschritt im Sinne von Verbesserung, Verschönerung, Vervollkommnung anzusprechen. Man hat dann nicht das Recht, beispielsweise das Sonnensystem mit ausgebildeten Planeten als Fortschritt gegen den Urnebel zu bezeichnen, da dieser an sich, wenn man von dem Menschen und seinen Daseinsbedingungen absieht, nicht besser und nicht schlechter, nicht schöner und nicht häßlicher, nicht vollkommener und nicht mangelhafter ist als jenes, der Urnebel und das Sonnensystem in gleicher Weise das Ergebnis des Spiels derselben kosmischen Kräfte sind und die Formel des Dynamismus in dem einen von der in dem andern nicht verschieden ist. Den Menschen aber als Zweck des Weltalls zu verkünden, alle Arbeit des Weltalls in den Dienst des Menschen zu stellen, es als ungeheure Maschine für Verrichtungen zum Nutzen der Menschen zu begreifen ist eine Anschauung, die der Verstand als unsinnig verwirft.

Doch auch aus formal logischen Gründen ist der Gedanke des Fortschritts im Weltall undenkbar. Das Weltall kann der Verstand sich nicht anders als ewig vorstellen. In der Ewigkeit aber muß jeder Fortschritt, das heißt jede Bewegung von einem Ausgangspunkte zu einem Ziele, wie langsam man auch die Bewegung, wie fern man auch das Ziel annehmen mag, dieses Ziel seit Ewigkeit erreicht haben. Ewigkeit und Fortschritt sind Begriffe, die einander logisch ausschließen.

Im Weltall kann es keinen Fortschritt im Sinne eines Aufstiegs, einer Bewegung von einem Schlechten zu einem Bessern geben, das einzige, was dem Verstand im Kosmos, in der Natur faßlich ist und was die aus Sinneswahrnehmungen abgeleitete Erfahrung feststellen kann, ist Entwicklung, eine ewige gleichmäßige Bewegung in immer derselben Höhenlage, auf deren einander regelmäßig folgende Abschnitte menschliche Werturteile keine Anwendung finden. Ohne Unterbrechung geht ein Zustand in den andern über, das Einfache wird immer mannigfaltiger, bis ein Höchstmaß von Verwickeltheit erreicht ist, worauf das Vielgegliederte allmählich zerfällt, das Verwickelte sich löst und wieder zum Einfachen zurückkehrt, um, wenn dieser Punkt erreicht ist, denselben Gang von neuem zu beginnen, und so fort, in alle Ewigkeit. Die Entwicklung im Weltall bedeutet also eine endlose Folge zyklischer Bewegungen vom Einfachen zum Verwickelten und zurück zum Einfachen, mit beständiger Abwechslung von jedem Punkte des einzelnen Kreises zum andern, mit äußerster, niederschmetternder Einförmigkeit der Gesamtheit aller Zyklen, mit durchaus gleicher Würde aller auseinander hervorgehenden Phasen des endlosen Ablaufs, mit menschlich nicht zu fassender Gleichzeitigkeit aller Formen der Entwicklung in zahllosen neben einander abrollenden Entwicklungskreisen innerhalb der unendlichen Integrale des Kosmos.

Aber der Fortschrittsgedanke, der aus den Vorgängen im Weltall nicht abgeleitet werden kann und auf sie bezogen keinen Sinn hat, wird vernünftig, wenn man seine Geltung auf die Entwicklung der Menschheit beschränkt. Hier bewegen wir uns nicht mehr in Vorstellungen von Ewigem und Unendlichem. Wir haben es mit zeitlich und räumlich begrenzten Erscheinungen zu tun. Das Dasein der Menschheit hat einen Anfang gehabt. Es wird ohne Zweifel ein Ende haben. Sie ist auf Erden spätestens zu Beginn der geologischen Quaternärzeit, wahrscheinlicher gegen das Ende der Tertiärzeit aufgetreten. Sie wird notwendig verschwinden, wenn die Erde durch Kälte und Austrocknung zur Erhaltung des Lebens unfähig geworden sein wird, ein Zustand, dessen

Eintritt nach unserer heutigen Naturerkenntnis eine unabweisbare Annahme ist. Für die Vollendung ihrer Geschicke sind ihr einige Millionen Jahre zugewiesen, gegen die Ewigkeit des Weltalls gemessen sicherlich eine kurze Spanne Zeit, mit den Verhältnissen des individuellen und nationalen Lebens, der Einzelschicksale und Geschichtsvorgänge verglichen eine unabsehbare Perspektive. Innerhalb der Grenzen, in denen ihr Werden, Sein und Vergehen abzulaufen hat, ist sie in dauernder Entwicklung begriffen. Diese zu leugnen ist unmöglich. Die Vergleichung der erhaltenen Schädel aus der ältesten Steinzeit mit denen unserer Zeitgenossen, des Zustandes der zurückgebliebenen Stämme Innerafrikas und Australiens mit dem der Völker Europas und Amerikas, der Anfänge menschlicher Rede mit den heutigen Sprachen, des Denkens, Wissens und Könnens früherer Geschlechter mit dem unsrigen beweist sie unwiderleglich. Der Sinn dieser Entwicklung ist unverkennbar. Sie ist auf eine immer engere, immer feinere Anpassung an die unabänderlichen Bedingungen gerichtet, die der Menschheit nun einmal von der Natur gesetzt sind und mit denen sie sich abfinden muß, wenn sie nicht untergehen soll. Und sie ist gleichbedeutend mit Fortschritt, das heißt nicht nur mit Änderung, mit einfacher Bewegung von einem Punkte zum andern, sondern mit Verbesserung und Vervollkommnung.

Hier dürfen wir Wertmaße anlegen. Sie sind uns von dem uns bekannten und von uns gewollten Zweck der Entwicklung geliefert. Hier dürfen wir anthropomorphisch urteilen und werten. Wir dürfen es nicht nur, wir müssen es, denn es handelt sich um Angelegenheiten, die die Menschheit allein angehen. Alle Entwicklung der Menschheit, ihre leibliche und geistige, die Erweiterung des Schädelraumes zur Unterbringung einer größern Hirnmasse, die Ausbildung der Kehlkopf-, Gaumen- und Handmuskulatur und die genauen Koordinationen ihrer Bewegungen, die deutlicheres und ausdrucksvolleres Sprechen und größere Geschicklichkeit der Hände ermöglichen, die Erwerbung, Ordnung und Deutung von Erfahrungen, die zu Entdeckungen und Erfindungen führen, streben alle zu dem gleichen Ziel: der Menschheit

immer neue, immer zuverlässigere Waffen zum Kampf ums Dasein zu liefern, sie gegen die sie umdrohenden Gefahren, gegen die zerstörenden Kräfte der Natur zu verteidigen, ihr Leben zu sichern, zu verlängern, zu bereichern, ihr Anstrengungen und Leiden zu ersparen, ihr Lustgefühle und Glücksmöglichkeiten zu geben. Und da wir vom Ziel unsrer Entwicklung eine klare Vorstellung haben, da wir dieses Ziel wollen und fortwährend auf Mittel sinnen, um es zu erreichen, sind wir durchaus berechtigt, jede Bewegung, die uns dem vorgestellten und angestrebten Ziel näher bringt, einen Fortschritt, jede Entwicklung, die von dem gewollten Zwecke einen größern Teil verwirklicht, eine Verbesserung, eine Vervollkommnung, einen Aufstieg zu nennen.

Die Gesamtheit der Fortschritte, welche ihre Entwicklung der Menschheit gesichert hat, fassen wir in den Begriff der Gesittung zusammen. Diese ist freilich von idealer Vollendung noch sehr weit entfernt. Was wir wissen, ist verschwindend wenig im Vergleich mit dem ungeheuern Umfang des Unbekannten, vielleicht Unkennbaren, das uns von allen Seiten entgegenstarrt. Unsere technischen Errungenschaften lassen uns häufig im Stich und öffnen uns keinen Ausweg aus vielen Verlegenheiten. Im wissenden und könnenden Menschen bleibt allzuviel vom dummen, hilflosen, ungezügelten Urtier zurück. Darum behält das Erreichte indes dennoch seinen Wert und an diesem zu mäkeln ist kindisch. Paradoxale Geister wie J. J. Rousseau und seine Nachschwätzer haben den Nutzen der ganzen Gesittung leugnen und behaupten können, daß der sogenannte Naturzustand, die Unwissenheit und Ohnmacht des unentwickelten Menschen inmitten der übermächtigen Natur, ihr vorzuziehen sei. Das ist eine Geistesspielerei von zweifelhafter Kurzweiligkeit. Wir haben den Tod nicht überwunden, aber wir haben das Leben verlängert, wie die Sterblichkeitsziffern bezeugen. Wir heilen nicht alle Krankheiten, das dichte Zusammenleben in den Großstädten, die Natur und Intensität unserer Beschäftigungen, kurz, die Gesittung, ziehen uns Krankheiten zu, von denen wir als Wilde wahrscheinlich verschont sein würden, aber auch die Höhlenbewohner waren Siechtümern unterworfen und un-

sere Antisepsie und Hygiene beugt wirksam vielen und bösen Leibesübeln vor. Die Arbeitsteilung bringt den Einzelnen in Abhängigkeit vom gesamten Wirtschaftsorganismus und erleichtert Begünstigten dei Ausbeutung der Vielen und das Schmarotzen auf ihre Kosten, aber der Einzelne erlangt die Befriedigung seiner Bedürfnisse dennoch leichter und bequemer, als wenn er in voller Freiheit und Selbständigkeit alle seine Bedarfsgegenstände selbst herstellen müßte. Die Raschheit und Leichtigkeit des Güteraustausches durch immer neue, immer vorzüglichere Verkehrsmittel schafft vielfach künstliche Bedürfnisse, die Erschwinglichkeit der Reisen eine zwecklose und unnütze Unstetigkeit, aber die Befreiung des Individuums von seiner Geburtsscholle, die Umwandlung des ganzen Erdballs in ein einziges Wirtschaftsgebiet, dessen sämtliche Teile mit dem eigenen Überfluß an Menschen und Erzeugnissen dem Mangel der anderen abhelfen, hat doch den unschätzbaren Vorteil, den Menschen von örtlichen Zufällen unabhängiger und die Erde für ihn wohnlicher zu machen. Viele Darbietungen der Gesittung sind nur den Reichen zugänglich und das Schauspiel der Üppigkeit dieser Bevorzugten macht das Los des Armen schwerer erträglich und härter, aber die Möglichkeit, sich in die Reihe der Glückskinder hineinzuarbeiten, ist ein starker Anreiz für Kraftnaturen und löst Anstrengungen aus, die weithin nützlich wirken. Alle technischen Großtaten der Gesittung können sicherlich weder den Einzelnen noch der Gesamtheit Glück gewährleisten, weil Glück ein Seelenzustand ist, der nicht von Leibesbefriedigungen abhängt und durch sachliche Bedingungen zwar gestört, doch nie geschaffen werden kann; aber die Glücksmomente, die das Individuum erlebt, erlangen durch den uns umgebenden und uns dienenden Apparat der Gesittung eine unvergleichliche Intensität. Gewiß hat die Gesittung Schattenseiten und es ist kein Kunststück, sie zu entdecken, sie hervorzuheben, sie zu übertreiben. Gewiß sind viele ihrer meist gerühmten angeblichen Wohltaten kein wirklicher Segen, sondern überhaupt bloße Einbildung oder unwesentliche kleine, wenn auch angenehme Überflüssigkeiten, ohne die wir sehr wohl und ohne Entbehrung leben

können und die wir jedenfalls viel zu teuer bezahlen; aber im ganzen ist sie doch eine gewaltige Leistung des strebenden Menschengeistes, eine unschätzbare Besserung des Loses der Menschheit und wer dies bestreitet, verwirkt den Anspruch auf ernste Widerlegung. Als vorübergehenden Sommeraufenthalt mag man sich zur Abwechslung Rousseaus Naturzustand lächelnd gefallen lassen, als dauernde Siedelung wird ihn jeder Mensch mit gesundem Verstand ablehnen.

Die Tatsache des Fortschrittes in der Gesittung, soweit diese größere Sicherheit, Leichtigkeit, Ordnung, Gleichmäßigkeit des Lebens, Vertiefung und weitere Verbreitung der Kenntnisse, vollkommenere Anpassung des Menschen an die von ihm vorgefundenen natürlichen Verhältnisse bedeutet, ist also vorbehaltlos zuzugeben. Denn es ist kein Vorbehalt, wenn man im Gange der Entwicklung einzelne Abweichungen von der Linie, die zum Ziele der Gesittung, der Besserung der Menschheitverfassung, führt, oder gelegentliche Rückfälle in ältere und älteste Barbarei feststellt. Es ist auch nicht etwa eine, um Gumplowicz's Bezeichnung anzuwenden, akrochronistische und akrotopische Illusion, das heißt die Selbsttäuschung, die darin besteht, daß man die Zeit, in der man selbst lebt, und den Ort, wo man sie erlebt, für die vorzüglichste aller Zeiten und den merkwürdigsten aller Orte hält, wenn man die Gegenwart hoch über alle Augenblicke der Vergangenheit stellt, unsere heutige Gesittung für unvergleichlich reicher und vollkommener erklärt als alles, was ihr voraufgegangen ist. Der laudator temporis acti, der brummige Nestor, der die Vergangenheit auf Kosten der Gegenwart herausstreicht, der Schwärmer für „die gute alte Zeit" ist freilich eine Erscheinung, die man immer gekannt hat. Aber sie beweist nichts. Die zärtliche Vorliebe für das Gewesene ist nicht das Ergebnis objektiver Vergleichung und Abwägung, sondern eine Regung der subjektiven Psychologie. Sie ist einfach die Rührung und Sehnsucht, mit der der Gealterte an die eigene Jugend zurückdenkt. Er erinnert sich der Lustgefühle, die einst alle seine Eindrücke begleiteten und die jetzt seinem abgenutzten

Organismus unbekannt sind, und er glaubt, daß die Welt besser war, weil er sie freudiger empfunden hat. Der Greis ist überzeugt, daß in seiner Jugend der Himmel blauer, die Rosen duftender, die Frauen schöner waren als jetzt, aber die unbestochene Beobachtung schüttelt mitleidig den Kopf dazu.

Ist aber der Fortschritt, der in der Gesittung vernünftig nicht zu leugnen ist, auch in der Moral festzustellen? Denker, die man nicht vernachlässigen darf, haben diese Frage rund verneint. Buckle behauptet schroff, der einzige Fortschritt, der der Menschheit überhaupt möglich, sei der geistige, und er will damit sagen, daß die Menschheit an Wissen, an Voraussicht, an Klarheit des Denkens zunimmt, nicht aber zugleich an Sittlichkeit, die für ihn von der Geistigkeit, vom Verstand verschieden, in diesem nicht inbegriffen ist. Buckles absprechendes Urteil ist zu einer Formel geworden, die nach ihm häufig wiederholt worden ist. Wissenschaftlich, technisch kommen wir vorwärts, sittlich stehen wir still oder gehen zurück; die zwei Ordnungen von Entwicklungen bewegen sich weder in der gleichen Richtung noch mit der gleichen Geschwindigkeit. Das ist eine verbreitete Anschauung. Zu ihr gelangt auch, wenngleich aus anderen Erwägungen als Buckle, Fr. Bouillier, der behauptet, „ein Wilder, der seinem Gewissen gehorcht, wie unwissend dieses auch sein mag, könne ebenso tugendhaft sein wie ein Sokrates oder Aristides; man könne sogar bis zur Verteidigung der Ansicht gehen, daß der gesellschaftliche Fortschritt die individuelle Sittlichkeit, statt sie zu steigern, schwäche, da die Gesellschaft, in dem Maße, wie sie besser geregelt ist, den Individuen eine große Anzahl Tugendhandlungen erspare."

Es gibt indes auch Moralisten, die den entgegengesetzten Standpunkt vertreten. Shaftesbury kann sich ein Moralsystem nicht denken, in dem der Gedanke eines beständigen Fotschritts, einer dauernden Vervollkommnung keinen Platz hat. Die großen Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts sind vom sittlichen Aufstieg der Menschheit überzeugt. „Die Masse des Menschengeschlechts", sagt Turgot, „schreitet fortwährend auf eine immer größere Vervollkommnung zu,"

und an anderer Stelle: „Die durch die Erfahrung unterrichteten Menschen werden in reicherem Maße und besser menschlich." Nicht minder bestimmt verteidigt Condorcet die Anschauung, daß der Menschheit die Fähigkeit der Vervollkommnung innewohne. Wir haben es hier mit einer Form des Pessimismus und Optimismus zu tun, die ihre Wurzel nur zum Teil im vernünftigen Denken, zum andern, größern Teil im Temperament haben. Ein erschöpftes und mattes Individuum oder Geschlecht schaut rückwärts und verweilt in unfruchtbarer Sehnsucht und schwermütiger Träumerei bei der Vergangenheit, ein frisches, mit Lebenskraft vollgeladenes und sich ihrer bewußtes blickt vorwärts und beschwört planend, erfindend und zu schöpferischen Verwirklichungen entschlossen das Bild der Zukunft herauf. Der Pessimismus bedauert und stöhnt, der Optimismus hofft und verheißt. Jener verlegt mit Ovid das goldene Zeitalter in die Vergangenheit, dieser mit den Vätern der großen Umwälzung in die Zukunft. Beide sind nicht die Folgerung aus Gründen der Beobachtung und des logischen Denkens, sie erfinden vielmehr nachträglich zu ihrer Schlußfolgerung die Gründe und zu den Beobachtungen die Deutungen hinzu. Wer indes weder verbittert noch hochgemut in das Leben blickt und es objektiv zu begreifen sucht, der wird zur Ansicht gelangen, daß an dem Fortschritt der Gesittung auch die Moral den ihr zukommenden Anteil hat.

Das theologische Denken versteht die sittliche Vervollkommnung anders als das wissenschaftliche. Nach ihm ist sie von der geistigen Entwicklung der Menschheit unabhängig und nur von ihrem Glauben bedingt. Gott ist das ideale Vorbild der Sittlichkeit, der Glaube an ihn die Vorbedingung des moralischen Lebens. Durch den Sündenfall entfernte die Menschheit sich von Gott und war der Unmoral ausgeliefert; die Erbsünde belastete sie dauernd; durch die Erlösung und Gnade ist sie von diesem angeborenen Makel gereinigt, Gott wieder zugeführt und aufs neue für die Sittlichkeit gewonnen. Für die Menschheit konnte es nur einen einzigen Fortschritt in der Sittlichkeit geben und er vollzog sich nicht allmählich und schrittweise, sondern mit

einem einzigen gewaltigen Aufschwung, durch den er sofort den höchsten, ihr überhaupt möglichen Grad der Vollkommenheit erreichte, das war, als ihr der wahre Glaube geoffenbart wurde. Vor der Offenbarung kannte die Menschheit nicht die wirkliche Moral, nur ihre dämmerige Ahnung, nur die unbestimmte Sehnsucht nach ihr; durch die Offenbarung gelangte sie mit einem Schlag in den Vollbesitz der Moral und nun ist es Sache jedes Individuums, ob es sich mit frommem Bemühen dem göttlichen Vorbild nähern oder böswillig und ruchlos von ihm entfernen will. Seit der Menschheit die frohe Botschaft vom Glauben verkündet wurde, kann es also für sie als Gesamtheit eine Frage des moralischen Fortschrittes nicht geben; dieser ist zu einer persönlichen Angelegenheit geworden, die jeder Einzelne für sich zu erledigen hat. Eine Kritik dieser Dogmatik ist überflüssig. Es genügt, sie vorzutragen.

Es ist auch begreiflich, daß diejenigen den moralischen Fortschritt leugnen, denen ihre Anschauung gestattet, mit Bouillier von einem Wilden zu reden, der seinem Gewissen gehorcht. Sie nehmen an, daß ein Wilder ein Gewissen hat, daß das Gewissen einen Bestandteil der Menschennatur, eine Eigenschaft oder Fähigkeit bildet wie die Empfindung oder das Gedächtnis, daß es dem Menschen angeboren ist wie seine Gliedmaßen oder Organe. In diesem Falle könnte man freilich behaupten, daß die subjektive Moral in geschichtlichen und vielleicht selbst vorgeschichtlichen Zeiten keinen Fortschritt gemacht hat und in der Tat ein „Wilder, der seinem Gewissen gehorcht, ebenso tugendhaft sein kann wie ein Sokrates oder Aristides." Den konkreten Beweis des Gegenteils zu führen wäre kaum möglich; schon darum nicht, weil es seit langer Zeit nirgendwo auf Erden Wilde im strengen Sinn des Wortes gibt, nämlich Menschen im zoologischen Urzustande, die sich ausschließlich nach den biologischen Formen der Gattung und unter dem Einfluß der sie umgebenden Natur entwickelt und von der Gruppe, zu der sie gehören, gar keinen geistigen Besitz überkommen haben. Auch alle Wilden, von denen wir Kenntnis haben, bilden eine Gesellschaft, die meist nicht einmal lose, sondern stramm gegliedert

ist, mit Gesetzen, die uns unsinnig und barbarisch scheinen mögen, jedoch nicht minder bindend sind, mit genau umschriebenen Pflichten, die sie jedem ihrer Mitglieder auferlegt, mit Sanktionen, deren grausame Härte keine von der Gesittuug gestattete Strafe erreicht. Der in eine wenn auch noch so ursprüngliche Gesellschaft eingeordnete Mensch kann allerdings ein Gewissen haben, aber er ist eben kein Wilder, sondern das Gegenteil eines Wilden, ein Gesellschaftswesen, das von seiner Gesellschaft eine Erziehung empfangen hat, das gehalten ist, sich ihren Gewohnheiten, Bräuchen und Anschauungen unterzuordnen, und das bei allen seinen Handlungen auf ihre Meinung Bedacht nehmen muß. Diese Bedingungen aber erzeugen, wie ich gezeigt habe, das Gewissen, die Vertretung der Gesellschaft im Bewußtsein des Individuums. Das Gewissen ist kein angeborener Besitz des gesellschaftlich unbeeinflußten Menschen, es ist kein Naturerzeugnis, es ist eine Erziehungsfrucht; wer ein Gewissen in sich trägt, ist kein Wilder, sondern eine durch Zucht gebildete, der Zucht unterworfene Person; das Gewissen ist ein Ergebnis der Gesittung, einer gewissen Gesittung, es stellt an sich bereits einen Fortschritt gegen den ursprünglichen Zustand dar, es ist also ein anstößiger Widerspruch, zugleich von einem Gewissen zu reden und den moralischen Fortschritt zu leugnen.

Es ist auch sonderbar willkürlich, zu glauben, daß ein Wilder, der ein Gewissen hätte, ihm ebenso gehorchen, also ebenso tugendhaft sein könnte wie Sokrates oder Aristides. Dem widersprechen alle Beobachtungen und Erfahrungen, aus denen ich die Lehre abgeleitet habe, daß das Gewissen durch das Mittel der Inhibition wirkt, daß Moral, daß Tugend biologisch betrachtet Inhibition ist. Die Inhibition aber entwickelt sich durch Übung und Gebrauch. Sie entwickelt sich, ausgenommen in Fällen krankhafter Störung, gleichlaufend mit dem Verstand, der sie handhabt und sie zur Tätigkeit verhält. Über die Tatsache der fortschrittlichen Entwicklung, wie des Verstandes, so der Inhibition in der Reihe der Lebewesen kann es keine gegensätzlichen Meinungen geben. Man braucht sich nicht beim Beweis aufzuhalten,

daß der Frosch geistig höher steht als die Zoospore und der Mensch als der Frosch, daß in dem Maße, wie wir die Stufenleiter der Organismen emporsteigen, deren Reaktionen auf Reize immer mehr individuell modifiziert sind, sich von den anfänglichen rein mechanischen Tropismen zu differenzierten, wenngleich einem vernunftgeleiteten Willen noch entzogenen Reflexen und zuletzt zu Widerständen erheben, durch die jede äußerlich wahrnehmbare Antwort des Organismus auf den empfangenen Eindruck unterdrückt wird. Die Inhibition wird im Laufe der Entwicklung immer kräftiger und wirksamer, sie gehorcht den Geboten des Verstandes immer rascher, sicherer und verläßlicher; sie kann eine Unüberwindlichkeit erreichen, an der alle Empörungen des Triebes, alle Stürme der Leidenschaft zu Schanden werden. Beim Wilden, oder sagen wir richtiger beim Menschen auf den niedrigeren Stufen der Gesittung ist die Inhibition noch weit entfernt, diese Vollkommenheit der Ausbildung gewonnen zu haben. Sie ist nicht sehr robust, arbeitet mangelhaft und versagt häufig. Der wenig gesittete Mensch, auch wenn er bereits ein Gewissen hat, kann ihm nicht immer, nicht pünktlich gehorchen, selbst wenn er dazu den besten Vorsatz hat. Sein Trieb ist mächtiger als seine Einsicht. Er ist seiner Dränge nicht Herr, sie sind es, die ihn bemeistern. Alle Schilderer tiefstehender Stämme stellen die Reflexähnlichkeit ihrer Reaktionen, ihren Mangel an Selbstbeherrschung fest. Sittliches Handeln, das heißt Überwindung ihrer Selbstsucht und Rücksicht auf den Nächsten, ist ihnen sehr schwer, wenn es Anstrengung, Opfer und schmerzhaften Verzicht erfordert. Wir brauchen uns übrigens nicht zu den Kongonegern und Salomonsinsulanern zu bemühen, um diese Unzulänglichkeit des Inhibitionsapparats zu beobachten. Es genügt, daß wir um uns schauen. Wir finden unter uns Beispiele genug für sie. Die Ungebildeten, die Schlechterzogenen, die Anormalen, an denen Belehrung und Beispiel abglitten, können die Vorschriften der Moral nicht befolgen, obschon sie sie kennen. Um mit dem römischen Dichter zu sprechen: sie sehen das Bessere und stimmen ihm zu, hängen aber dem Schlechtern nach. Es ist also unrichtig,

zu behaupten, daß der Wilde ebenso tugendhaft sein könnte wie ein Sokrates oder Aristides. Er könnte es nicht, auch wenn er es wollte. Es würden ihm dazu die organischen Mittel fehlen: eine genügend geschulte Einsicht, um ihm mit Sicherheit die moralische Pflicht zu zeigen, eine genügend entwickelte Inhibition, um die Weisung der Einsicht auszuführen. Der Einwand Bouilliers gegen den moralischen Fortschritt ist hinfällig. Die Romantiker, die das Märchen vom edeln Wilden erfunden haben und mit Seume deklamieren: „Seht, wir Wilden sind doch bessere Menschen" stehen außerhalb der Wirklichkeit. Wie die Gesittung, mit der Gesittung schreitet auch die Moral zur Verbesserung, zur Vervollkommnung fort.

Wie dem theologisierenden, so verbietet auch dem kantschen Ethiker die Logik seines Systems, die Möglichkeit eines moralischen Fortschritts zuzugeben. Wenn das sittliche Gebot kategorisch, das heißt von keinem Zweck bedingt, wenn es in uns ewig und unverrückbar ist wie der Sternenhimmel über uns, dann ist allerdings nicht zu begreifen, wie diesem man weiß nicht von wem und woher in unsere Seelen versenkten unveränderlichen Block der Anstoß zu einer fortschrittlichen Entwicklung kommen und in welcher Weise diese Entwicklung sich vollziehen soll. Das Kategorische ist ein Absolutes und im Absoluten wie im Unendlichen und Ewigen hat die Vorstellung einer Entwicklung keinen Sinn. Wer jedoch die Moral bio- und soziologisch begreift, den zwingt sein Standpunkt, ihren Fortschritt zu behaupten, wie den mystischen Dogmatiker des kategorischen Imperativs der seine, ihn zu bestreiten.

Es sei nochmals kurz an die Grundbegriffe erinnert. Biologisch betrachtet ist die Moral Inhibition, deren Entwicklung von größter Bedeutung für das Individuum ist, da sie ihm ermöglicht, die lebendige Kraft seines Zellenplasmas, seiner Organe nicht in unfruchtbaren Reflexen zu vergeuden, sondern anzusammeln und für eine nützliche Verwendung bereitzuhalten. Je kräftiger seine Hemmungsvorrichtung ausgebildet ist, umso besser ist es für den Kampf ums Dasein gerüstet, umso wirksamer ist es bewaffnet, umso leistungsfähiger ist es. Die Leugnung der fortschrittlichen

Entwicklung der Inhibition schließt die Leugnung in sich, daß der heutige Mensch sich in der Natur und gegen natürliche Schädlichkeiten und Feinde sicherer und leichter behauptet, den Wettbewerb mit den eigenen Artgenossen erfolgreicher besteht als seine Vorgänger auf Erden, und diese Leugnung wird durch den Augenschein als Unsinn gekennzeichnet. Die einzigen Individuen, die an dem Gang der vorwärts drängenden Entwicklung nicht teilnehmen, sind die entarteten. Sie sind organisch minderwertig, ihre Inhibition ist mangelhaft oder abwesend, sie sind Sklaven ihrer Triebe, die zu beherrschen und zu zügeln ihr Verstand und Wille kein Mittel hat, sie sind das Ergebnis einer krankhaften Bildungshemmung oder Rückbildung, sie sind die Opfer und Abfälle einer für manche zu intensiven, sie erschöpfenden und abnutzenden Gesittung und ihr Los ist, aus den Reihen der stattlich losschreitenden Gattung, mit der sie nicht Schritt halten können, auszufallen und am Wegesrand hilflos liegen zu bleiben.

Soziologisch angesehen ist die Moral das Band, das die Individuen zu einer Gesamtheit verknüpft, die Grundlage, auf der allein eine Gesellschaft entstehen und sich erhalten kann. Denn sie ist die Überwindung der Selbstsucht und die Rücksicht auf den Nächsten, die Anerkennung der Rechte des Nächsten, die Gewährung der Ansprüche des Nächsten, auch wenn dies ungern zugestandenes Aufgeben selbstbesessener Werte, schmerzlichen Verzicht auf erlangbare Befriedigung nötig macht. Sie ist die Nächstenliebe und Barmherzigkeit der Bibel, das Wohlwollen Hutchesons und Humes, die Sympathie Adam Smiths, der Altruismus Herbert Spencers, sie ist die Voraussetzung, unter der allein Individuen friedlich neben einander leben und einander hilfreich das Dasein erleichtern können. Fehlt sie den meisten oder allen Individuen, so ist dies Hobbes' Krieg aller gegen alle, so ist der Mensch dem Menschen ein Wolf, so ist jeder zum dauernden Zustand der einsam schweifenden Bestie verurteilt. Fehlt sie einigen, einer Minderheit, so duldet die Mehrheit sie nicht in ihrer Mitte, verjagt sie als lästige oder gefährliche Störer aus ihrer

Gemeinschaft und beraubt sie der Vorteile gegenseitigen Beistandes und förderlicher Gemeinbürgschaft.

Die Menschengattung, wie jede andere Gattung von Organismen und wie jedes Individuum, will leben. Sie kann dies nur durch Anpassung an die unabänderlich gegebenen natürlichen Bedingungen. Sie lebt umso leichter und sicherer, je zweckmäßiger und vollkommener die Anpassung ist. Unter den bestehenden kosmischen und tellurischen Verhältnissen könnte das vereinzelte menschliche Individuum sich nicht erhalten, geschweige denn sich zu einem geistigen Wesen entwickeln. Die Form seiner Anpassung ist sein Zusammenschluß zu einer organisierten Gesamtheit. Denn der Bestand der Gesellschaft, die Einordnung des Individuums in sie ist die Bedingung des Daseins der Gattung wie des Individuums. Die Gesellschaft kann nur bestehen, wenn die Individuen auf einander Rücksicht zu nehmen, gegen einander Wohlwollen zu üben lernen. Die Gesellschaft hat also die Moral geschaffen und allen ihren Mitgliedern anerzogen, weil sie ihr erstes Bedürfnis, die Voraussetzung ihrer Daseinsmöglichkeit war, wie die Gattung die Gesellschaft geschaffen hat, weil sie nur, als Gesellschaft gegliedert, ihr Dasein fristen konnte. So fügt die Moral sich mit dem Zwang strengster Folgerichtigkeit in die Gesamtheit der Anstrengungen ein, die die Menschengattung zu machen hatte und immer noch machen muß, um ihr Leben zu erhalten und es genügend zu vertiefen und mit Befriedigungen, das heißt Lustgefühlen jeder Ordnung zu bereichern, daß sie den Willen und heißen Drang behalte, ihr Dasein strebend und kämpfend zu behaupten, kurz gesagt, daß ihr das Leben lebenswert scheine, auch um den Preis dauernder Mühe und Arbeit. Ohne Gesellschaft für das Individuum keine Daseinsmöglichkeit; ohne Moral für die Gesellschaft keine Daseinsmöglichkeit; der Selbsterhaltungsdrang gibt der Gesellschaft Gewohnheiten, Regeln des gegenseitigen Verhältnisses ihrer Mitglieder, Veranstaltungen zur Kraftersparnis an, deren Gesamtheit wir Gesittung nennen; die Entwicklung und Vervollkommnung der Gesittung ist augenscheinlich; sie ist dadurch bewiesen, daß sie sich ihrem Ziel, nämlich der

Herstellung eines befriedigenden Verhältnisses zwischen den Individuen und Gruppen und der Erringung eines Höchstmaßes von Befriedigungen mit einem Mindestmaß von individuellen Anstrengungen, fortwährend nähert; es wäre aber unbegreiflich, daß an dem unbestreitbaren, weil leicht erweislichen Fortschritt der Gesittung die Vorbedingung des Bestandes der sie ausarbeitenden Gesellschaft, die Moral, keinen Anteil hätte.

Der Platz, den die Moral in der Gesittung einnimmt, ist so groß, daß er bei vielen Moralphilosophen die Gesichtstäuschung hervorgerufen hat, sie sei der Zweck der Gesittung und habe selbst keinen außerhalb ihrer liegenden Zweck. Genauere Prüfung läßt erkennen, daß dies ein Irrtum, eine Umkehrung des Verhältnisses ist. Die Moral ist kein Zweck, insbesondere kein Selbstzweck, sie ist ein Mittel zu einem Zweck, das wichtigste, unentbehrlichste Mittel zu dem Zweck, die Gesittung herbeizuführen, zu erhalten, zu verfeinern, sie zur Erfüllung ihrer Aufgabe geeigneter zu machen. Die Aufgabe der Gesittung aber ist, wie ich gezeigt habe, die Erhaltung, Erleichterung und Bereicherung des Daseins der Individuen und der Gattung, die Moral ist also die wichtigste Form, in der der Selbsterhaltungsdrang der Gattung sich betätigt, und die Leugnung ihres Fortschrittes schließt die Annahme in sich, daß die Gattung nicht den Trieb hat, ihr Leben zu erhalten und zu verschönern, daß ihr Selbsterhaltungsdrang ermattet, sein Ziel nicht erkennt, über den Weg zu dem Ziel in Unwissenheit ist. Diese Annahme aber wird durch alle der Beobachtung zugänglichen Erscheinungen im Gattungsleben — absolute Zunahme der Menschenmenge auf Erden, Verlängerung der individuellen Lebensdauer und des Alters der Leistungsfähigkeit, Bekämpfung der Schädlichkeiten aller Art — widerlegt und durch keine unterstützt.

Die sichere Selbstbeherrschung des Gesittungsmenschen verglichen mit der Unstetigkeit des Wilden, der grillenhaft und unberechenbar scheint, weil er widerstandsunfähig jedem Impuls gehorcht, beweist die fortschrittliche Entwicklung der Inhibition im individuellen Organismus. Die

Ordnung und straffe Gliederung der heutigen Gesellschaft, die Herrschaft des Gesetzes, die Rechtsgleichheit, die Gewährleistung der Freiheit, die Achtung der Persönlichkeit, verglichen mit dem Zustand der Völker in früheren Zeiten, der tatsächlichen Anarchie unter einer Deckschicht von Tyrannei, der unbegrenzten Gewalt einiger Mächtiger über die rechtlose Menge, beweist die fortschrittliche Entwicklung der Gesittung im Gesellschaftsorganismus. Der fortschrittlichen Entwicklung des Werkzeugs der Moral, der Inhibition, und des Produkts der Moral, der Gesittung, muß aber folgerichtig die fortschrittliche Entwicklung der Moral selbst entsprechen.

Der Schluß, zu dem theoretische Erwägungen drängen, wird durch die Betrachtung des wirklichen Lebens vollauf bestätigt. Dem Leugner des moralischen Fortschritts braucht man nur eine Anzahl breiter Tatsachen entgegenzuhalten. Die Sklaverei, die Aristoteles ein Naturgesetz schien, die das Christentum duldete, die moderne Rechtsstaaten wie England, Frankreich, die Vereinigten Staaten, Brasilien mit Gesetzen verteidigten und schützten, ist seit mehreren Jahrzehnten überall abgeschafft. Man wendet ein, daß die Lohnarbeit des Proletariats Sklaverei unter anderem Namen, die Ausbeutung des Arbeiters durch den Unternehmer Fortsetzung der Leibeigenschaft mit Heuchelei ist. Das ist indes Sophistik. Der Lohnarbeiter ist an sein Arbeitsverhältnis nicht gebunden. Er kann es lösen. „Ja, aber um den Preis des Verhungerns." So war es früher; heute ist das nicht mehr wahr, und darin erweist sich der Fortschritt. Der organisierte Arbeiter ist nicht mehr der Gewalt des Kapitals schutzlos ausgeliefert. Er ist in der Lage, Bedingungen zu stellen, und nicht selten, ihre Annahme zu erzwingen. Er hat das Recht des Ausstandes, der Freizügigkeit, der Genossenschaft. Die Gesamtheit hat ihre Pflicht anerkannt, den Übeln wenigstens notdürftig zu steuern, die eine noch unvollkommene Wirtschaftsorganisation dem Arbeiter zufügen kann, und sie hat die Unfalls- und Krankheitsversicherung, die Altersversorgung, an manchen Orten auch schon den Schutz gegen unverschuldete Arbeitslosigkeit eingerichtet.

All das ist noch sehr mangelhaft, aber es sind doch verheißungsvolle Anfänge und es zeigt vor allen Dingen das Erwachen eines sozialen Gewissens, das frühere Zeiten nicht gekannt haben.

Die Rechtspflege wird täglich menschlicher, das heißt sittlicher. Seit einem Jahrhundert ist die gerichtliche Folter überall abgeschafft. Die Gesellschaft schämt sich, die Aufdeckung der Wahrheit sich bequem zu machen, indem sie ruchlos einen Verdächtigen martert, der vielleicht unschuldig ist. Der Verurteilte wird nicht mehr gebrandmarkt und nicht mehr verstümmelt; er erleidet keine körperliche Mißhandlung, deren Folgen nie wieder gut zu machen sind. Die Todesstrafe schändet noch die Gesittung. Sie wird indes seit über einem Jahrhundert, seit Beccaria, heftig bekämpft, sie ist in manchen Staaten bereits abgeschafft und die anderen werden zweifellos dem Beispiel in absehbarer Zeit folgen müssen. Man bedenke, daß man in England noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen Dieb hängte, der einen Gegenstand vom Wert des Henkerstrickes gestohlen hatte, und daß man diesem Schicksal vierzehnjährige Kinder auslieferte. Heute verhängt der Richter die Todesstrafe auch dort, wo sie noch besteht, nur mit schweren Bedenken und Gewissenskämpfen und ihre Vollstreckung, früher ein öffentliches Schauspiel, erfolgt mehr oder weniger geheim, weil die Gesellschaft allmählich zum Bewußtsein heranreifte, daß sie durch die kaltblütige Tötung eines Menschen eine Missetat begeht, die sie möglichst verheimlichen muß. Der fast überall eingeführte Strafaufschub macht die Verurteilung zu einer bloßen eindringlichen Warnung, die dem Schuldigen den Weg der Reue, Umkehr und Besserung weist und ihm die Möglichkeit offen läßt, wieder ein anständiger Mensch zu werden. Kindergerichtshöfe erweichen das starre Strafgesetz, so daß es sich nach den Bedürfnissen unfertiger jugendlicher Charaktere beugen läßt. Die Schuldhaft ist ein halb vergessenes Ding der Vergangenheit, das man nur noch als ein Element der Komik empfindet. Das Gemeinsame an all diesen Änderungen ist, daß sie eine Vertiefung des Pflicht- und Verantwortlichkeitsgefühls der Gesamtheit gegenüber dem Indi-

viduum, eine größere Achtung des Rechts der Persönlichkeit, den zunehmenden Willen zum Widerstand gegen einen ersten Impuls des Zornes, der Rache, der Unerbittlichkeit bezeugen. Diese Regungen aber machen das Wesen der Sittlichkeit aus.

Daß die Inquisition nicht länger waltet und nirgendwo mehr Scheiterhaufen flammen, unterlasse ich als Beweis des Fortschritts anzuführen. Denn in Wirklichkeit ist man gegen Andersdenkende nicht duldsamer als früher. Die religiöse Toleranz erklärt sich daraus, daß das Volksbewußtsein der Religion nicht mehr die ungeheure Wichtigkeit beimißt wie in vergangenen Jahrhunderten. Politische, ästhetische, philosophische Gegensätzlichkeit erregt aber heute dieselbe blutdürstige Wut wie einst die Ketzerei in Glaubenssachen und die Gegner würden ohne Zögern die Folterbank und den Marterpfahl gegen einander anwenden, wenn die große Mehrheit des Volkes sich für ihre Anschauungen leidenschaftlich genug ereifern würde, um ihrem Fanatismus das Wüten mit Machtmitteln zu gestatten wie einst der Rechthaberei religiöser Orthodoxie.

Andere, minder wesentliche Anblicke der Gesittung sind kaum weniger ermutigend als die Entwicklungen, bei denen ich bisher verweilt habe. Die Trunksucht, früher überall ein allgemeines Laster, nimmt fortwährend ab. In den gebildeten Schichten ist sie nur noch ganz ausnahmsweise anzutreffen und wird als krankhafte Verirrung erkannt und in den unteren Klassen erfährt sie eine rasch fortschreitende Einschränkung. Die Statistik der Einlagen offenbart einen immer weiter verbreiteten Entschluß zur Sparsamkeit. In den Massen, die sich früher im Schmutz behagten, regt sich ein immer kräftigeres Reinlichkeitsbedürfnis, das nach Seife und Bädern verlangt. Das bedeutet Überwindung eines Triebes, der Neigung zu geistigen Getränken und des Hanges zur Vergeudung, und eine Steigerung der Selbstachtung, die in der Unsauberkeit eine Erniedrigung erkennt, und das sind Betätigungen des Sittlichkeitsgefühls, seine stofflichen Betätigungen.

Wenn trotz dieser handgreiflichen Beweise des Fortschritts

der Moral in allen gesellschaftlichen Verrichtungen und in vielen individuellen Gewohnheiten ernste Geister dennoch behaupten können, sie stehe still oder zeige sogar einen Rückgang gegen frühere Zeiten, so findet diese Annahme, die unzweifelhaft eine Täuschung ist, ihre Erklärung in einigen unrichtig gedeuteten Tatsachen.

Bouilliers Bemerkung, daß „der gesellschaftliche Fortschritt die individuelle Sittlichkeit, statt sie zu steigern, schwäche, da die Gesellschaft in dem Maße, wie sie besser geregelt ist, den Individuen eine große Anzahl Tugendhandlungen erspare", hat einen richtigen Ausgangspunkt. Viele Aufgaben der Nächstenliebe und menschlichen Gemeinbürgschaft, die früher dem Belieben, der freien Wahl, dem edeln Eifer von Einzelnen anheimgegeben waren und von ihnen verrichtet oder vernachlässigt werden konnten, werden heute methodisch von der Gesamtheit erfüllt. Der heilige Martin braucht seinen Mantel nicht zu spalten, um die Hälfte einem frierenden Armen zu schenken. Das öffentliche Wohltätigkeitsamt gibt ihm Winterkleider, wenn er sich keine anschaffen kann. Man hat keinen fahrenden Ritter nötig, um die Unschuld, die Schwäche, die Demut gegen Bedränger zu schützen. Sie rufen erfolgreich die Polizei, das Gericht oder durch eine Zuschrift an eine Zeitung die öffentliche Meinung an. Es bedarf keiner Templer und Johanniter, um fremde Wanderer zu befreunden und Kranke zu pflegen. Herbergen und öffentliche Spitäler stehen zu ihrer Aufnahme bereit. Das Wunder der heiligen Elisabeth von Ungarn, deren gegen das Verbot ihres harten Gatten an die Hungernden verteilten Brote sich in Rosen verwandelten, hätte keine Gelegenheit und keinen Grund, sich zu vollziehen. Die Speisung der Notleidenden erfolgt regelmäßig in städtischen und Vereins-Volksküchen. Individuelle Handlungen der Barmherzigkeit sind weniger erforderlich als früher, wo sie, wenn sie vorkamen, die Tat eines ausnahmsweise edeln und frommen Mitgefühls und einer heldenmütigen Selbstaufopferung waren. Man ist deshalb zur Annahme geneigt, daß die Menschen heute ihrer weniger fähig wären als in der Vergangenheit. Damit tut man ihnen jedoch schweres Unrecht. Dok-

tor Barnato, der den obdachlosen kleinen Umhertreibern der Straßen von Ostlondon ein Heim öffnete, steht nicht hinter dem heiligen Vinzenz a Paulo zurück, der verlassene Kinder auflas und großzog. John Brown, der den Blutzeugentod am Galgen starb, weil er die Negersklaven der nordamerikanischen Südstaaten mit bewaffneter Hand befreien wollte, Henry Dunant, der die Anstrengungen eines Lebens daran wandte, zur Hilfeleistung an die Verwundeten im Kriege das rote Kreuz zu gründen, Emil Zola, der sein Vermögen, seinen Schriftstellerruhm, seine persönliche Sicherheit opferte, Verfolgung, Verleumdung, Verbannung, ein schimpfliches Strafurteil, die gefährlichste Lebensbedrohung ertrug, um für den unschuldig geopferten Hauptmann Dreyfus Gerechtigkeit zu erkämpfen, können sich mit allen Heiligen der Goldenen Legende vergleichen. Die Tugend ist potentiell nicht seltener als früher, sondern mindestens ebenso häufig und wahrscheinlich häufiger, und sie wird aktuell, wo immer und wann immer sie dazu aufgerufen wird.

Eine andere Wirkung der langen Entwicklung der Gesittung und Moral ist die Ausbildung eines ethischen Instinkts bei allen anderen als den anormalen, entarteten Individuen, der sie in fast allen Lebenslagen sittlich handeln läßt, ohne daß es einer Überlegung, einer Wahl, eines Kraftaufwandes bedarf. Das ethisch gründlich geschulte Individuum, bei dem das sittliche Handeln zu einem organisierten Reflex geworden ist, tut das Richtige, ohne das Bewußtsein einer Anstrengung, also auch ohne die Vorstellung eines Verdienstes bei sich und bei den Zeugen zu erwecken. Eine unbekümmerte, fast gedankenlose Übung des Guten, dem man gewohnheitsmäßig nachlebt, wie man die organischen Verrichtungen der Atmung und Ernährung ausführt, macht aber das Urteil leicht ungerecht. Der Kampf der Vernunft mit dem blinden Drang, des Willens mit dem ungeberdigen Trieb, der Sieg des vornehmern Prinzips, der Geistigkeit, über das irrationelle Stoffliche, der in uns die stolze Illusion einer Überlegenheit der menschlichen Freiheit über die Fatalität der kosmischen Kräfte hervorruft, hat für uns eine so hohe Schönheit, daß sein Unterbleiben uns enttäuscht und

eine praktische Sittlichkeit ohne diese dramatische Inszenesetzung uns keine rechte Sittlichkeit scheint. Wir dürfen uns aber dieser ästhetischen Anschauungsweise nicht überlassen. Wir müssen uns immer gegenwärtig halten, daß die Moral einen bio- und soziologischen Zweck hat, und dürfen die nüchterne Erkenntnis nicht ablehnen, daß es umso besser ist, wenn dieser Zweck erreicht wird, ohne in jedem einzelnen Falle von den Unsicherheiten individueller Entscheidungen abzuhängen. Es wäre ein Zustand der Vollkommenheit, wenn eine Gesellschaft zu einer so klaren Erkenntnis aller ihrer Lebensnotwendigkeiten gelangt wäre und sie allen ihren Mitgliedern anerzogen hätte, daß ihr harmonisches Zusammenleben und Arbeiten für das gemeinsame Wohl durch keine Auflehnung rücksichtsloser individueller Selbstsucht gegen die Nächstenliebe und Opferwilligkeit für die Gesamtheit mehr gestört werden würde. Das Ideal der Sittlichkeit wäre erreicht, aber der Begriff des Verdienstes würde vom Individuum auf die Gesamtheit übertragen sein. Oberflächliche Betrachtung könnte Anstoß daran nehmen, in Individuen kein Überwinden von Widerständen, also keine Tugend anzutreffen, und über einen Stillstand, ja Rückschritt der Moral klagen. Wer aber das Ganze ins Auge faßt, müßte erkennen, daß es der größte Fortschritt der Tugend ist, wenn sie von einem individuellen Vorzug zu einer Eigenschaft der Gesamtheit geworden ist. Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß wir bereits zu diesem Idealzustand gelangt sind; aber die Entwicklung geht unverkennbar in der Richtung zu ihm und das ist einer der Gründe, weshalb der Schein entstehen kann, als mache die Moral keine Fortschritte.

Gerade der Aufstieg der Gesamtheit zu höherer Sittlichkeit ist ein neuer Anlaß zum Irrtum über den Fortschritt der Moral. Die mehrtausendjährige Arbeit der stärksten und einsichtigsten Geister, die die Frucht ihrer lebenslangen Anstrengung zur Besserung des Menschheitsloses der Gesamtheit als Erbbesitz hinterlassen haben, hat in uns ein Ideal der handelnden und leidenden Moral ausgebildet, das auch im Bewußtsein des schwachen oder schlechten Menschen immer gegenwärtig ist, der ihm nicht nachleben kann oder

will. An diesem Ideal, welches das der Gesamtheit ist und das wir in uns tragen, messen wir unwillkürlich und ohne die gebotene Berichtigung das wirkliche Leben, wie es sich unserer Beobachtung darbietet. Wir stellen notwendig einen Abstand zwischen der Theorie und der Praxis fest, der uns keine bloße Unzulänglichkeit, sondern ein grundsätzlicher Gegensatz, kein quantitativer, sondern ein qualitativer Unterschied scheint und den Ungewarnten leicht zum Zweifler, Schwarzseher und bittern Menschenverächter macht. Dies ist das dankbare Thema, das die Unterhaltungslitteratur unermüdlich behandelt. Der Roman, das Drama zeigt uns fortwährend Gestalten, „Stützen der Gesellschaft" und sonstige Biedermänner, die äußerlich ehrbar tun, die gute Grundsätze im Munde führen, salbungsvoll predigen und fromm entrüstet aburteilen, selbst aber in allen Lebenslagen verrucht selbstsüchtig und als ausbündige Lasterbälge handeln. Die Schöpfer dieser tugendheuchelnden Schufte und geheimen Sünder halten sich für sehr überlegen, sie glauben tiefe Menschenkenner zu sein, die niemand auf den Leim gehen und den Seelen auf den Grund sehen, sie nennen ihre Methode Realismus, blicken mit Geringschätzung auf Dichter hinab, die gute, selbstlose, edle, kurz sittliche Charaktere darstellen, und nennen sie Schönfärber, Süßholzraspler, Rosenwasserdestillierer, die entweder zu albern oder zu unehrlich sind, um die Wahrheit zu sehen oder zu bekennen. Wenn gerade der Realismus in Mode ist, glaubt das Publikum den Schilderern des Häßlichen und Abscheulichen, bewundert sie, erbaut sich an ihnen und verspottet die Idealisten, die von den Menschen eine bessere Meinung haben. Der Realismus ist indes eine Einseitigkeit und Übertreibung und darum von der Wahrheit ebensoweit entfernt wie ein schwärmender Idealismus. Er greift einzelne Züge der Menschennatur heraus, verallgemeinert sie, vernachlässigt die anderen und wird dadurch zum Verleumder. Dieselben Menschen, die in ihrem flauen, flachen Alltagsdasein unbedenklich ihrer armseligen kleinen Eitelkeit, ihrer naiven Selbstsucht, ihrer kindischen Eifersucht, ihrer leisetretenden Lüsternheit, ihrer sittlichen Feigheit frönen, weil nichts daran hängt,

weil dies an der allgemeinen Verfassung der Gesellschaft nichts ändert, weil die Gesamtheit wirksam für die Aufrechterhaltung der sittlichen Grundsätze sorgt, dieselben Menschen können in großen Augenblicken, die freilich nur selten eintreten, Tugenden offenbaren, die sie selbst nie in sich vermuteten und die wir mit starrem Staunen und verehrender Andacht betrachten. Die heuchlerischen und kernfaulen Philister der realistischen Literatur enthüllten sich beim Untergang des „Titanic", in der mandschurischen Pest, beim Erdbeben von Messina, beim Grubenunglück in Courrières, bei den Polarreisen als Helden, die dem theatralischen Ideal der Sittlichkeit sehr nahe kamen, wenn sie es nicht erreichten. Wenn man den Kammerdienerstandpunkt einnimmt, den Menschen in Schlafrock und Pantoffeln beobachtet, wo er sich gehen läßt und sich zu keiner Haltung verpflichtet fühlt, mag man zu einer geringschätzigen Meinung über ihn gelangen. Überschaut man jedoch das Getriebe der Gesamtheit und verweilt man bei den Höchstleistungen der Individuen, so wird man nicht länger glauben, daß die Moral der Gegenwart hinter der irgendeiner Zeit zurücksteht.

Eine Erscheinung gibt es allerdings, die den Leugnern des Fortschrittes in der Moral recht zu geben scheint, und das ist der Krieg. Dieser ist in der Tat der Triumph der Bestie im Menschen und die viehische Niedertrampelung der Gesittung, ihrer Grundsätze, Methoden und Ziele und daß seine Greuel heute wie vor Jahrhunderten und Jahrtausenden die Erde verwüsten können, nur in ungleich größerem Maße, grausamer, gründlicher, könnte als zermalmender Beweis für den Stillstand oder Rückschritt der Moral angeführt werden. Doch auch das wäre ein Trugschluß. Gewiß, die Männer, die es über sich gewinnen, aus freiem Entschluß, mit Willen und Vorbedacht den Krieg zu entfesseln, sind Ungeheuer; ihre Tat ist ein Verbrechen, für das es keine Sühne gibt; sie gebrauchen unbedenklich Massenmord, Raub, Brand und alle anderen Schandtaten als Mittel zur Befriedigung einer teuflischen Selbstsucht, die nach Sättigung des Ehrgeizes, das heißt der Eigenliebe, der Eitelkeit, nach Bereicherung, nach Machterweiterung, nach Herrschaft und

ihren Vorteilen für sich, eine Familie oder eine Kaste giert und vorgibt, das Vaterland gegen seine Feinde zu verteidigen, ihm besser schützende Grenzen zu geben, die Entwicklung des Volks durch Landerwerb zu fördern, seine Gesittung zu verbreiten, ihm eine ruhmreiche Zukunft zu sichern. Die Völker aber, die sich von ihrer Regierung in einen Angriffskrieg stürzen lassen, sind wohl töricht und unbeholfen, doch nicht unsittlich. Sie berauschen sich an den ihre besten Gefühle anrufenden Redensarten, die ihre Regierung und deren Geistesschergen ihnen überschäumend kredenzen, sie glauben die schamlosen Lügen, die man ihnen vorschwadroniert, und das ist sicherlich eine jämmerliche Geistesschwäche, die Dante den bittern Schrei entriß: „Gar oft hört man das Volk in seiner Trunkenheit rufen: Es lebe unser Tod! Nieder mit unserm Leben!" Aber auf die von ihnen glatt angenommenen Voraussetzungen hin handeln sie mit einer Sittlichkeit, der man die Bewunderung nicht versagen darf. Sie erheben sich in großartigem Aufschwung über alle Selbstsucht, steigern ihr Gemeinbürgschaftsgefühl bis zum Heldentum und bis zur Blutzeugenschaft, bringen freudig ihrer Pflicht gegen den Nächsten, gegen die Gesamtheit das Opfer ihrer Habe, ihres Behagens, ihrer Gesundheit, ihres Lebens. Das ist höchste Tugend, deren subjektive Verdienstlichkeit dadurch nicht verringert wird, daß man sie für eine objektiv ungerechte Sache entfaltet. Und diese Tugend der irregeführten Völker war zu keiner Zeit so allgemein und echt wie gegenwärtig. Die Feilheit der Landsknechte, die dem Meistbietenden dienten, die Idealloſigkeit der Soldaten, die den Fahnen eines fremden Eroberers folgten und auf sein Geheiß Völker knechteten, mit denen sie nichts zu schaffen hatten, der Zynismus der Führer, die unbedenklich zum Feind übertraten und gegen ihr eigenes Land und Volk kämpften, sind heute nicht zu beobachten und fast undenkbar. Kein Napoleon könnte heute Württemberger und Bayern nach Spanien und Rußland führen, kein Kurfürst von Hessen Rekruten an England zur Unterwerfung Nordamerikas verkaufen, kein Ludwig XIV. seine Schlachten gegen deutsche Gegner durch einen Bernhard von Sachsen-Weimar schlagen

lassen, kein Connetable von Bourbon sich mit Spanien gegen sein französisches Vaterland verbünden. Leonidas, einst eine verherrlichte und besungene Ausnahmeerscheinung, ist heute die Regel. „Die Garde, die stirbt, doch sich nicht ergibt," tritt heute auf allen Schlachtfeldern auf. Im modernen Krieg bewährt sich eine höhere, vollkommenere Sittlichkeit der Menge, als die Vergangenheit sie gekannt hat. Daß der Krieg selbst die äußerste Unsittlichkeit ist, ändert an dem sittlichen Wert der Geführten und Verführten nichts. Der Menge fehlt Einsicht, fehlt Urteil, ihr Verstand ist zu schwach entwickelt, um die Bestialität der sie mißbrauchenden Gebieter zu erkennen; aber ihre Selbstüberwindung, die Herrschaft ihres Willens über ihre Triebe, ihre Gesellschaftszucht, kurz ihre Moral sind tadellos. Und übrigens empört das Gewissen der Menschheit sich immer mehr auch gegen die Nichtswürdigkeit des Krieges und die besten Geister der Zeit machen Anstrengungen, um auch die gegenseitigen Beziehungen der Völker wie die der Individuen der Herrschaft des Rechts und der Sittlichkeit zu unterwerfen. Die Moral wird in absehbarer Zeit zweifellos auch den Krieg überwinden, wie sie die Menschenopfer, die Sklaverei, die Blutrache, die Kopfjagd, die Menschenfresserei überwunden hat.

Keine in einem engen Horizont beobachtete Erscheinung individueller Minderwertigkeit kann die Tatsache des beständigen Aufstiegs der Gesamtheit verkleinern. Eine pessimistische Ansicht vom Entwicklungsgang der Sittlichkeit hat keine Berechtigung. Der Fortschritt der Gesittung ist auch der Fortschritt der Moral, die ihr wichtigstes Hilfsmittel für die Anpassungsarbeit der Gattung an ihre unabänderlichen Daseinsbedingungen darstellt.

VIII.

Die Sanktion der Moral

Der Begriff der Sittlichkeit schließt den einer Nötigung, eines Zwanges in sich. Eine Stimme spricht zum Menschen: „Du mußt!“ oder „Du darfst nicht!“ Sie gebietet ihm eine Handlung oder eine Unterlassung. Gehorcht er ihr, so ist alles in der Ordnung; kehrt er sich jedoch nicht an sie, schlägt er ihr Gebot in den Wind, so entsteht die Frage: „Was dann? Bescheidet die Stimme sich damit, in der Wüste zu predigen? Findet sie sich damit ab, zu einem tauben Ohr zu sprechen? Bleibt es ohne Folgen für den Widersetzlichen, daß er sie mißachtet, oder hat sie Mittel, sich Gehör zu erzwingen, und welches sind diese Mittel?“

Die Antwort auf diese Frage hängt von der Auffassung ab, die man von der Natur der mahnenden, warnenden, befehlenden Stimme hat. Wer an Kants kategorischen Imperativ glaubt, muß zugeben, daß dieses Befehlswort aller Zwangsmittel beraubt ist und gänzlich vom guten Willen des Individuums abhängt, in dessen Seele es laut wird. Das Sittengesetz zielt nach Kant auf keine äußere Wirkung und keinen Nutzen ab. Es ist Selbstzweck. Der Selbstzweck aber ist in jedem Falle vollkommen erfüllt, sowie der kategorische Imperativ gesprochen hat, ob das Individuum nun nach ihm handelt oder nicht. Er hat also grundsätzlich keine Sanktion. Freilich widerspricht Kant sich selbst, indem er, nachdem er streng jede Nützlichkeit der Moral, jede Gefühlsbetonung des moralischen Handelns aus seiner Lehre ausge-

schlossen hat, durch eine Hintertür den Begriff der Seligkeit in sie einschmuggelt, indem er als die Folge der Unterwerfung unter das Sittengesetz und seiner pflichttreuen Erfüllung die Seligkeit verkündet. Seligkeit, man mag sie deuten, wie man will, ist ein Lustgefühl. Ob man nun sittlich in der ausgesprochenen Absicht handelt, das Lustgefühl der Seligkeit zu gewinnen, oder ob dieses Lustgefühl als ungewollter Gewinn von selbst hinzutritt, wenn man ohne einen Gedanken an solche Wirkung, ohne das Verlangen, sie zu erzielen, nur aus Pflichtgefühl sittlich gehandelt hat, es ändert nichts daran, daß das sittliche Handeln tatsächlich einen Lohn hat, den Kant nicht offen verspricht, sondern gewissermaßen ins Ohr flüsternd und augenzwinkernd in Aussicht stellt, daß der Eudämonismus, den Kant mit allen Anzeichen der Geringschätzung aus seinem System gewiesen hat, von ihm wieder mit allen Ehren in den Platz eingeführt wird. Ist erst zugegeben, daß das sittliche Handeln Seligkeit gewährt, also einen Lohn hat, so hat der kategorische Imperativ auch eine Sanktion, allerdings eine sehr unzureichende. Wer das Sittengesetz erfüllt, gewinnt die Seligkeit; das ist ein Ansporn, man mag es sich gestehen oder nicht. Wer es aber nicht erfüllt, dem entgeht eben dieser Gewinn und sonst widerfährt ihm nichts. Die Sanktion bleibt also einseitig. Für die Erfüllung des Sittengesetzes ist ein Lohn ausgesetzt, auf seine Nichterfüllung steht keine Strafe. Denn es ist keine, wenn demjenigen die Seligkeit vorenthalten wird, der von ihr keine Vorstellung hat und nach ihr kein Verlangen trägt. Das Sittengesetz mag dann immerhin wie der Sternenhimmel über uns ewig und unveränderlich, es mag kategorisch, nicht durch eine Vorstellung von seiner Wirkung bedingt sein, nicht aus Liebe zu dieser Wirkung, sondern aus eigener Notwendigkeit erfüllt werden, es hört auf, für die Menschheit eine lebendige Kraft zu sein und eine praktische Bedeutung zu haben, denn der einzige Faden, durch den es mit den Menschengefühlen verbunden ist, die halblaute, unbestimmte Verheißung der Seligkeit, ist zu dünn. Das Gefühl, ohne Kenntnis von der nebelhaften Seligkeit, deshalb auch ohne Streben nach ihr, bleibt von dem kategorischen Sittengesetz unbe-

einflußt. Der Verstand ist nicht notwendig von seiner Richtigkeit und Geltung überzeugt. Das Sittengesetz bleibt wie die Sterne selbst, mit denen es willkürlich verglichen wird, im luftlosen Raume, selbst ein Stern, der sich in seiner Kreisbahn bewegt, ohne sich um die Menschheit zu kümmern, ohne Beziehung zu ihr, ohne Zusammenhang mit ihr, ohne daß seine Beachtung oder Nichtbeachtung eine wahrnehmbare Veränderung setzt, und es hört auf, für die Menschheit irgendein anderes als ein gewissermaßen astronomisches Interesse zu haben, ein rein theoretisches Interesse der wissenschaftlichen Beobachtung und Berechnung, ohne Anwendung auf das Fühlen, Denken und Handeln der Menschen.

Die theologisierende Moral nimmt einen weit verschiedenen Standpunkt ein. Ihre Logik führt sie notwendig dazu, die wirksamsten Sanktionen vorzusehen. Gott ist der Gesetzgeber der Moral. Er schreibt mit diktatorischer Allmacht vor, was gut, was schlecht ist, was geübt, was gemieden werden muß. Der Gehorsam sichert herrlichen Lohn, die Auflehnung zieht die grauenhafteste Strafe nach sich. Lohn und Strafe sind ewig, oder können es doch unter Umständen sein, und dies ist, wie beiläufig bemerkt sei, eine Grausamkeit, die der Gott zugeschriebenen Allgüte seltsam widerspricht. Denn dem menschlichen Verstand wird es nie einleuchten, wird es nie begreiflich sein, daß noch so schwere, noch so zahlreiche Verfehlungen, die in der kurzen Zeitspanne eines flüchtigen Menschenlebens begangen werden können, dem Verüber eine Ewigkeit der fürchterlichsten Züchtigung verdienen. Das Mißverhältnis zwischen Tat und Ahndung ist so ungeheuer, daß man es als äußerste Ungerechtigkeit empfindet, gegen die Vernunft und Gefühl sich gleich empören. Die Vorstellung findet sich allenfalls mit dem Fegefeuer ab, das Maß und Ziel hat wie das Leben mit seinem Inhalt an löblichen und verwerflichen Handlungen, nicht aber mit der Hölle, aus der es keine Befreiung gibt und deren Qualen unendlich sind. Das alte Testament faßt die Sanktionen des gottgegebenen Sittengesetzes durchaus realistisch auf. Erfülle die Vorschrift, „auf daß es dir wohlergehe auf Erden." Übertrittst du sie, so trifft dich der Fluch des Herrn

und sein Zorn sucht dich bis ins vierte Geschlecht heim. Das Christentum hat es bedenklich gefunden, das Diesseits zum Schauplatz von Lohn und Strafe zu machen. Es ist unvorsichtig, die göttliche Gerechtigkeit hienieden walten zu lassen, gewissermaßen in voller Öffentlichkeit, vor Zuschauern und Vertretern der Presse, die dem Verfahren aufmerksam folgen, seine Einzelheiten überwachen und sich überzeugen können, ob dem Urteil auch die Vollstreckung folgt. Die Klugheit erfordert, den Prozeß ins Jenseits zu verlegen, wo er unbequemer Neugierde entzogen ist. Spöttische Blicke können dann nicht feststellen, daß nur in den Schauspielen wohlgesinnter Theaterdichter im letzten Aufzug unfehlbar das Laster sich erbricht und die Tugend sich zu Tische setzt, im wirklichen Leben dagegen nur zu oft das Verdienst dauernd am Hungertuch nagt, Zurücksetzung und Not erleidet und in jeder Hinsicht ein klagwürdiges Dasein fristet, während die Sünde anstößig gedeiht und bis zuletzt sich aller guten Dinge dieser Erde erfreut. Was den Sünder im Jenseits erwartet, ist von den religiösen Moralisten allerdings mit einer Anschaulichkeit und Greifbarkeit geschildert worden, daß die Menschen, sofern sie nicht im Unglauben völlig verhärtet waren, es schaudernd erlebten, wie wenn es sich in dieser zeitlichen Welt zutrüge. Das Wort von der Kanzel, das unter fürchterlichen Drohungen zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes mahnte, erhielt den stärksten Nachdruck durch die Gemälde und Skulpturen über den Altären und in den Türgiebeln, in denen große Künstler mit ihrer regsten Einbildung und genialsten Gestaltungskraft alle Höllenmartern darstellten. Diese Gesichte wurden, wie unzähligemale bezeugt ist, nicht nur von der einfältigen Menge, sondern selbst von den Höhergebildeten so buchstäblich genommen, daß sie von ihnen wach und im Traum verfolgt wurden und am eigenen Fleische die Folter der Flammen, des siedenden Pechs, der Gabelstiche der sie auf dem Rost umwendenden Teufel, der Bisse der ihren Leib mit den Zähnen zerfleischenden Höllengeister zu spüren meinten. Die Furcht vor der Hölle vergiftete bis nahe an die Gegenwart, namentlich im gläubigen Schottland, vielen das Leben und erhielt sie dauernd in einem

Zustand des Bangens und Zagens, das sich gelegentlich bis zu sinnlosem Entsetzen steigern konnte. Es ist bemerkenswert, daß nur die Strafe den Menschen mit dieser Eindringlichkeit vorgehalten wurde, nicht aber der Lohn. Die Bilder des Paradieses sind weit weniger reich und mannigfaltig als die der Hölle und seine Freuden eigentümlich bescheiden. Die Erfindung der Maler, Bildhauer und Dichter erhob sich nicht über einen schön beleuchteten Raum, wo die Seligen um den Thron Gottes geschart sind und mit gefalteten Händen zu seinem Preise Hymnen singen, während Engel dazu Trompeten blasen und Geigen streichen. Eine Betversammlung, eine Liedertafel und ein Musikkonzert, das ist alles, was die christliche Eschatologie der Tugend als ewige Belohnung in Aussicht zu stellen hat. Es ehrt sie, daß sie bei den Guten einen genug bescheidenen Geschmack voraussetzt, um sich nach diesen Freuden zu sehnen und in ihnen ihr Glück ohne Ende zu finden. Der Islam rechnet nicht auf derartige Genügsamkeit. Die Paradieseswonnen, die er verheißt, sind so grob sinnlicher Art, daß sie in gemeinen Naturen wohl scharfe Begehrlichkeit entzünden und der Angst vor den Höllenleiden das Gegengewicht halten können. Ebenso niedrig und roh sind die Vorstellungen, welche die nordischen Völker, Germanen und Skandinavier, sich von der Belohnung des Verdienstes im Jenseits machten. Für die Mohamedaner ist das Paradies ein Harem, für die Odinanbeter eine Kneipe mit Freigetränk und einer fröhlichen Keilerei zum Beschluß. Die Helden, die den Schlachtentod gestorben sind, — eine andere Tugend als Streitbarkeit und Todesverachtung kannten sie nicht — gehen in Walhalla ein, wo sie am ewigen Gelage der Götter teilnehmen, unbeschränkte Mengen Met und Bier trinken und ohne Schaden für sie nach Herzenslust kämpfen können. Die Indianer Nordamerikas versprechen sich, nach einem musterhaften Lebenswandel zum großen Geist versammelt zu werden und in den wildreichen Jagdgründen des Himmelreichs der ergiebigsten Jagd obzuliegen. Nur der Buddhismus tröstet den Tugendhaften mit feineren und geistigeren Hoffnungen. Aus seiner Weltmüdigkeit und Schwarzseherei heraus öffnet er ihm die

Aussicht auf Nirwana, das heißt auf das Ende aller Empfindungen, die doch nur schmerzlich sein können, und alles Denkens, das doch nur Schwermut und Verzagen ist, und auf die Verflüchtigung der Persönlichkeit, die einzige wirkliche Erlösung, während er über den Sünder als schwerste Strafe die Fortdauer des Daseins in immer neuen Wiedergeburten verhängt.

Das sind in der Tat überaus energische Sanktionen, die auf den Zweifler freilich jede Wirkung verfehlen, auf den Gläubigen jedoch den tiefsten Eindruck machen und wohl geeignet sind, sein Handeln zu bestimmen. Doch bedeuten sie eine Erniedrigung der Beweggründe sittlicher Lebensführung, die nicht mehr das Ergebnis eigener Einsicht und überzeugten Verlangens nach dem Guten, sondern die Folge von Furcht und Begierde, eine Spekulation auf Gewinn, eine vorsichtige Flucht vor der Gefahr ist. Die Tugendübung wird zur sichern Anlage eines gewissenhaften Familienvaters, der seine Ersparnisse im Jenseits mit reichen Zinsen wiederzufinden hofft, und die Vermeidung des Lasters schuljungenhafte Furcht vor der Züchtigung. Gleichwohl ist es eine bei flachen Praktikern allgemein verbreitete Ansicht, daß diese eingebildeten und vorgespiegelten Sanktionen der Moral nicht zu entbehren sind, daß nur die Furcht vor der Hölle die Menge davon abhalten kann, sich allen Lastern und Verbrechen hinzugeben, daß nur das Versprechen des Paradieses im Stande ist, sie zu Handlungen der Selbstlosigkeit und zu Opfern zu bestimmen, und daß alle Bande der Zucht gelöst sein würden, wenn sie aufhören würde, an ein jüngstes Gericht und an ein Jenseits mit seinen Heimzahlungen zu glauben.

Dieses ganze System der Sanktionen in einem künftigen Dasein ist eine dem ursprünglichen, kindlichen Denken entsprechende Projektion ins Transzendente der im Immanenten gemachten Erfahrungen und Formen der positiven Rechtspflege und ihre Übertragung auf eine Ordnung von Handlungen, die sich dieser mit Erfolg entziehen. Das überlieferte und gewohnte und das schriftlich festgelegte Recht legt sein Schwergewicht auf die Sanktionen, ja es ist seinem Wesen nach

Sanktion. Es hat ohne diese keinen Sinn. Es ist weder gütiger Rat, noch väterliche Mahnung, noch weise Belehrung, es ist harter Befehl, es ist Zwang, und dieser erregt nur Spott, wenn er nicht mit den Mitteln bewaffnet ist, die ihn zu einer Wirklichkeit machen, der auch der Widerstrebende sich unterwerfen muß, weil er nicht anders kann. Es gibt kein Gesetz, es kann keins geben, das seine Vorschrift nicht mit den Maßregeln ergänzt, die es für jedermann bindend machen.

Im englischen Haus der Gemeinen ist es vielhundertjähriger Brauch, die Mitglieder nur als Vertreter dieses oder jenes Wahlkreises, des ihrigen, zu bezeichnen. Nur wenn ein Abgeordneter sich schwer gegen die Hausordnung vergeht, setzt er sich der Gefahr aus, daß der Sprecher ihn bei seinem Namen nennt, doch hat der Fall sich seit Menschengedenken nicht ereignet. Ein unehrerbietiges irisches Parlamentsmitglied fragte, von perverser Neugierde getrieben, eines Tages den Sprecher: „Was würde geschehen, wenn Sie mich nun wirklich beim Namen nennen würden?“ Der Sprecher sann eine Weile nach, dann erwiderte er mit eindrucksvollem Ernst: „Ich ahne es nicht, aber es muß etwas Schreckliches sein.“ Eine derartige geheimnisvolle Drohung unbekannter Katastrophen mag für eine auserlesene Versammlung genügen, deren Mitglieder ohne Zweifel die Ordnung wahren und alle Regeln des parlamentarischen Anstandes beobachten würden, auch wenn nicht die abergläubige Angst vor einer dunkeln Gefahr sie in Zaum halten würde. Sie wäre nicht entfernt ausreichend, um die Herrschaft des Gesetzes in einer Gesellschaft zu gewährleisten, die Individuen von verschiedenster Anlage, Geistesentwicklung, Bildung und Heftigkeit der Triebe in sich begreift.

Das positive Gesetz stellt, wie ich gezeigt habe, einen sehr vereinfachten Auszug aus der Sittlichkeit zum Gebrauche gröberer Naturen dar. Es ist eine Zusammenfassung des Mindestmaßes von Selbstverleugnung, Rücksicht auf den Nächsten und Gemeinbürgschaftsgefühl, dessen Beobachtung die Gesamtheit von allen Mitgliedern unnachsichtig fordern muß, wenn sie bestehen und nicht binnen kürzester Frist in den Zustand des Hobbesschen Krieges Aller gegen

Alle zurückfallen soll. Die Notwendigkeit ihrer Selbsterhaltung macht es der Gesamtheit zur Pflicht, den Fall vorzusehen, daß eines ihrer Mitglieder sich weigert, das Mindestmaß von Zucht und Anerkennung des Anspruchs einer fremden Persönlichkeit auf sich zu nehmen. Diese ihren Zweck vereitelnde und ihren Bestand gefährdende Auflehnung verhütet die Gesamtheit, indem sie mit physischer Gewalt jeden Widerstandsversuch gegen das Gesetz bricht, das sie zum gemeinen Wohl allen ihren Mitgliedern auferlegen muß. Das ist ein äußerlicher Zwang, dem gewiß etwas Rohes, etwas Untermenschliches anhaftet, das in höher entwickelten Geistern Unbehagen hervorruft. Es wäre sicherlich würdiger und schöner, wenn es keines Polizeispießes, keiner Gefängniszellen, keines Scharfrichters bedürfte, wenn die eigene Einsicht und die Mahnung des Gewissens genügen würde, um alle Menschen zur Achtung des Gesetzes, das heißt zu einem Mindestmaße der Sittlichkeit zu verhalten. Die Gesamtheit kann aber nicht warten, bis diese Stufe moralischer Entwicklung allgemein erreicht ist. Sie muß es sich versagen, ihren Bestand der seelischen Läuterung aller ihrer Mitglieder anzuvertrauen. Sie sieht von den Vorgängen im Bewußtsein des Individuums grundsätzlich ab — die wenigen Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel: die Prüfung des Vorbedachts, der Zurechnungsfähigkeit, der Willensfreiheit, habe ich in einem frühern Abschnitt angeführt — und hält sich an die Handlungen, die allein sie vor ihren Richterstuhl fordert. Zu einem Urteil über einen „Sturm unter einer Schädeldecke", um mit Victor Hugo zu sprechen, erklärt sie sich für unzuständig. Ihr Gebiet ist das der sinnfälligen Tatsachen. Erst wenn die subjektiven Regungen und Entschlüsse sich veräußerlichen, schreitet sie mit Methoden derselben Ordnung, mit äußerlichem Zwang ein. Die Sanktionen ihres Gesetzes sind materieller Art, sind Strafen und Bußen. Sie schlägt dem Übertreter auf die Hand und auf den Kopf und leert ihm gewaltsam die Tasche. In seine Seele einzudringen und dort zum Rechten zu sehen ist eine sehr viel spätere Sorge des Gesetzgebers gewesen. Nicht nur die Missetaten des Bösewichts zu vergelten, sondern auch seine sittliche Hebung

zu versuchen ließ er sich erst angelegen sein, als er sich erinnerte, daß das Gesetz seine Quelle in der Sittlichkeit hat und daß sein letzter Zweck nicht die notdürftige Erzwingung eines Zustandes gegenseitiger Rechtsachtung, sondern die Erziehung der Gesamtheit zu allgemeiner Selbstzucht, Rücksicht und Nächstenliebe ist.

Die Strafe, welche die Gesellschaft verhängt und mit Gewaltmitteln vollstreckt, um ihrem Gesetz Achtung zu erzwingen, hat sie zu verschiedenen Zeiten, nach dem Stand ihrer Gesittung und nach der herrschenden Weltanschauung, verschieden aufgefaßt. Ihr ursprünglichster Charakter ist der einer Rache für eine erfahrene Kränkung. Der Übeltäter hat die Gesamtheit beleidigt, sie fällt wütend über ihn her und schlägt ihm die Knochen im Leib entzwei, wie es ein erzürntes Individuum in seiner ersten Empörung tun würde. Das ist das Strafrecht Drakos. Das ist das Gesetz der buchstäblichen Vergeltung. Was diese Sanktion kennzeichnet, das ist ihre leidenschaftliche Maßlosigkeit. Sie bemüht sich nicht, ein richtiges Verhältnis zwischen Fehltritt und Strafe zu finden. Sie wägt die Wucht ihrer Streiche nicht sorgsam und billig ab. Die Keule saust schmetternd nieder, ohne daß ihre Kraftwirkung vorher nach Kilogrammetern berechnet wird. „Einen Messerstich mißt man nicht," wie ein italienisches Sprichwort sagt. So verstanden hat die Strafe etwas Urmenschliches, etwas unerträglich Barbarisches. Die Gesamtheit tut da, was zu verhindern sie die Moral und das Recht geschaffen hat: sie übt das Faustrecht gegen den Herausforderer; sie unterhält selbst den Krieg, nicht zwar aller gegen alle, doch aller gegen einen, und ihre Strafe ist eine Kriegshandlung.

In einer glaubensstarken Gesellschaft, die in der Vorstellung unmittelbarer Gemeinschaft mit der Gottheit lebt, wird jedes Vergehen gegen das Gesetz als eine Versündigung gegen die Götter empfunden und die Strafe wird zu einer Sühne, die diesen dargebracht wird, um sie zu versöhnen und ihren gefährlichen Zorn vom Gemeinwesen abzuwenden. In die Strafrechtspflege mischen sich halbklare religiöse Vorstellungen, die Strafe erhält den Anstrich einer Kultushand-

lung, der Schuldige wird gewissermaßen den Göttern als Tempelopfer gewidmet. Diese übersinnliche Anschauungsweise verlängert sich durch die Inquisition, wenigstens für eine bestimmte Kategorie von Gesetzübertretungen, bis nahe an die Gegenwart.

Wenn die Gesellschaft zum Bewußtsein erwacht ist, daß das sie zusammenhaltende Band die Moral und eine ihrer wichtigsten Aufgaben die Erziehung ihrer Mitglieder zur Sittlichkeit ist, dann führt sie in ihr Strafsystem den Begriff der Besserung ein. Sie will den Übeltäter nicht nur empfindlich züchtigen, sie will ihn auch innerlich umwandeln und reinigen. Er soll die Strafe nicht nur als eine harte Heimsuchung, er soll sie zugleich als geistige Wohltat empfinden. Im österreichischen Heere war es bis zur Abschaffung der Prügelstrafe Vorschrift, daß der übergezogene Soldat nach Empfang seiner Tracht Stockschläge zum diensttuenden Offizier hintrat und grüßend die Worte sprach: „Ich danke gehorsamst für die gnädige Strafe." Das ist die Haltung, die die Gesellschaft vom Bestraften zu erlangen wünscht, wenn sie ihrem Strafgesetz eine moralisierende Tendenz gibt. Hier waltet eine gefällige Selbsttäuschung ob, in die sich leicht ein gut Teil Heuchelei mischt. Der Spielraum, den das Strafrecht der Besserung des Missetäters darbietet, ist sehr beschränkt. Alle Vergehen und Verbrechen fließen aus drei Quellen: aus Unwissenheit, aus Leidenschaft und aus angeborener gesellschaftsfeindlicher Selbstsucht. Aus Unwissenheit sündigen hauptsächlich, beinahe ausschließlich, die jugendlichen Verbrecher, die schlecht oder gar nicht erzogen wurden, immer nur schlimme Beispiele vor Augen gehabt haben und den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht kennen. Diese kann die Gesellschaft durch richtige Behandlung zu bessern hoffen; sie soll sie nicht bestrafen, sondern erziehen. Verbrecher aus Leidenschaft sind solche, die ein sittliches Bewußtsein und Gewissen haben, die wohl wissen, was recht und was unrecht ist, die jedoch keine genügende Charakterstärke, das heißt keine ausreichend entwickelte Inhibition haben, um einer Gelegenheit, einer Versuchung, einem Aufruhr ihrer Triebe zu widerstehen. Sie bessern

zu wollen hat keinen Sinn, denn sie sind nicht schlecht, sie sind schwach oder nicht genügend kräftig. Was sie brauchen, das ist Stärkung ihres Charakters, ihrer Inhibition, und das zu bewirken geht über das Vermögen der Gesellschaft. Alles, was sie tun kann, ist, den Schuldigen durch öffentliche Festlegung seiner Verfehlung und durch seine Verurteilung zu demütigen und ihm den Aufschub der Strafe zu bewilligen. Sie sagt ihm damit: „Du hast nichtswürdig gehandelt und sollst dich schämen, doch nun gehe und tue es nicht wieder." Hilft die Warnung nichts und wird er rückfällig, so wird zur neuen auch die frühere Strafe an ihm vollstreckt. Die Furcht davor tritt zu den Beweggründen seines rechtschaffenen Handelns hinzu und stärkt möglicherweise seinen Widerstand gegen den Ansturm seiner bösen Triebe. Aber seine gute Führung bleibt immer der Einsatz des Wettkampfes zwischen seiner Inhibition und seinen Trieben und den Sieg wird immer der stärkere von beiden Ringkämpfern davontragen. Auf den Gesellschaftsfeind aus organischer Anlage, auf Lombrosos geborenen Verbrecher endlich kann die Gesellschaft überhaupt nicht erzieherisch wirken. An ihm ist Hopfen und Malz verloren. Sie kann ihn bändigen, doch nicht ändern. In seinem Bewußtsein wird die Rücksicht auf den Nächsten nie einen Platz finden. Seinen Drängen und Begierden wird er nie widerstehen lernen. Seine seelische Fühllosigkeit macht ihn gegen fremde Leiden unempfindlich. Zu einer anhaltenden, gleichmäßigen Arbeitsanstrengung unfähig, wird er immer am Leibe der Gesellschaft bettelnd, betrügend, stehlend oder raubend schmarotzen wollen. Er hat kein Gewissen und hört in seinem Geiste die Stimme der Gesellschaft nicht. Er weiß nichts von Gut und Böse, die beide für ihn bloßer Schall, Worte ohne Vorstellungsinhalt sind, und er ist überzeugt, daß er jedesmal richtig handelt, wenn er seine Appetite zu sättigen sucht. In seinem Falle ist es vergebliches Bemühen, den Begriff der Sanktion des Gesetzes mit einem moralischen Inhalt füllen zu wollen. Die Strafe wendet sich nicht an die Seele des geborenen Verbrechers, nur an seinen Leib. Sie überwältigt ihn, fesselt ihn, macht ihn zeitweilig oder dauernd unschädlich, seine organischen Tendenzen

walten jedoch weiter und in dem Augenblick, wo er die Hände wieder frei bekommt, ist er derselbe, der er vor der Strafe war.

Die Mystiker geben der Strafe den Sinn einer väterlichen, läuternden Züchtigung, durch die der Sünder seine Untat abbüßt und seiner Schuld ledig wird, die ihn also reinigt und zum Stande der Unschuld zurückführt; einer Vorausnahme des Fegefeuers, die ihn befähigt, ins Paradies einzugehen. Plato sagt im Gorgias ausdrücklich: „Wer bestraft wird, der ist vom Übel seiner Seele befreit," und der Apostel Paulus lehrt: „Die Strafe ist zur Besserung der Menschen angeordnet." Die Kriminalanthropologie erkennt, daß es zwecklos wäre, von der Strafe diese moralisierende und erlösende Wirkung zu erwarten. Lombroso verwirft überhaupt die Strafe als Züchtigung und Buße und vor ihm haben Bentham und J. St. Mill, mit ihm und nach ihm Fouillée, Guyau und Maudsley denselben Standpunkt eingenommen. Nach ihnen kann die Sanktion des Strafgesetzes, die seine Verlängerung und Vervollständigung ist und ihm die Wirksamkeit sichert, keinen andern Zweck haben als dieses selbst, dieser Zweck aber ist die Verteidigung der Gesellschaft gegen ihre streitbaren Feinde, wenn möglich durch ihre Bekehrung, wenn nötig durch ihre gewaltsame Bezwingung.

In einem Buche, das an Anregungen reich ist, dessen Wert jedoch durch einen starken Einschlag von Mystik erheblich beeinträchtigt wird, „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction", geht M. Guyau noch viel weiter als die kriminalanthropologischen und soziologischen Gegner der Strafe und drückt die etwas paradoxale Ansicht aus, daß „die eigentliche Sanktion die vollständige Strafl osigkeit der verübten Sache sein zu sollen scheint, da die Strafe im Hinblick auf jede geschehene Handlung zwecklos ist." Es ist richtig, daß keine Strafe der Welt das Geschehene ungeschehen machen kann. Doch geht es nicht an, deshalb von jeder Bestrafung einer Missetat abzusehen und diese grundsätzliche Strafl osigkeit eine Sanktion zu nennen. Guyau übersieht, daß die Strafe nicht die Straftat, sondern den Täter treffen soll. Sie ändert freilich nichts an der begangenen Übertretung

des Gesetzes und dies ist auch nicht ihre Bestimmung, aber sie hat möglicherweise die Wirkung, neue Übeltaten desselben Sünders oder anderer zu verhüten, und das würde sie rechtfertigen.

Wenn die Gesellschaft darauf verzichten muß, durch die Strafe den Missetäter zu bessern, zumal den Verbrecher aus organischer Anlage, der für sie der gefährlichste ist und der die meisten und schlimmsten Straftaten begeht, so nimmt sie doch an, daß sie durch die Ahndung der Vergehen und Verbrechen auf sittlich zweifelhafte Naturen Eindruck macht, daß sie sie warnt und von Fehltritten abhält. Das ist die Abschreckungstheorie, der gleichfalls vielfach widersprochen wird. Daß sie psychologisch begründet ist, wird man nicht wohl bestreiten können. Die Vorstellung der übeln Folgen, die seine Tat für ihn haben kann, stärkt die Inhibition des Triebmenschen, der im Begriff ist, Böses zu tun, und läßt ihn vielleicht seinen unsittlichen Drang überwinden. Es ist nur schwer, die Kraft zu messen, welche der Gedanke an die drohende Strafe der Hemmungsanstrengung hinzufügt. Bei dem Gelegenheitsverbrecher aus Leidenschaft fällt diese Kraft überhaupt nicht ins Gewicht. Die Sturmflut seiner entfesselten Triebe reißt alle Dämme weg, die ihr die Vernunft entgegensetzt, und ihre Widerstandskraft wird durch die Angst vor den Folgen nicht wesentlich verstärkt, weil der geistige Gesichtskreis im Augenblick des Gewitters völlig umnachtet ist und keine Voraussicht gestattet. Der Verbrecher aus organischer Anlage übt überhaupt keine Hemmung. Er weiß, daß die Gesellschaft seine Handlungen verurteilt, aber er ist von seinem persönlichen Recht, sie zu begehen, überzeugt und die Strafe flößt ihm keine Furcht ein, weil er ihr zu entrinnen hofft und alles, was er an Überlegung, Vorsicht und Selbstbeherrschung aufbringen kann, daran wendet, die Gesellschaft zu überlisten. Auf diese beiden Kategorien von Verbrechern findet die Abschreckungstheorie keine Anwendung und sie machen einen großen Teil des Verbrecherheeres aus, gegen das die Gesellschaft sich mit Gewaltmitteln zu verteidigen hat. Es bleibt jedoch die überwiegende Menge der mittelmäßigen Naturen, deren Mitgefühl mit den Neben-

menschen, die emotionelle Grundlage des subjektiven Sittlichkeitsdranges, schwach entwickelt ist, denen die Moral äußerlich anerzogen wurde, die aus Vorsicht rechtschaffen handeln, doch ohne inneres Widerstreben vorteilhafte Missetaten begehen würden, wenn sie sicher wären, daß dies sie keiner Gefahr aussetzt. Diese flauen Charaktere, deren Gefühlstemperatur immer um den Gefrierpunkt schwankt und die einer starken Erregung, eines Aufbrausens unfähig sind, würden keinen Grund sehen, irgendeiner Versuchung zu widerstehen, irgendeine bequeme Gelegenheit unbenutzt zu lassen, wenn das Strafgesetz, der Richter und der Gendarm sie nicht zur Vorsicht mahnen würden. Für diese Menschengattung ist die Strafsanktion wirklich ein nützliches und vielleicht unentbehrliches Vorbeugungsmittel und im Hinblick auf sie ist sie von der Gesamtheit ersonnen und entwickelt worden.

Man ist nicht bei der theoretischen Erwägung stehen geblieben, sondern hat die praktischen Erfahrungen zur Prüfung der Abschreckungstheorie herangezogen. In manchen Ländern war die Todesstrafe teils gesetzlich aufgehoben teils stillschweigend unterdrückt worden, indem die Richter sie entweder nicht mehr über die Schuldigen verhängten oder das Staatsoberhaupt, wenn auf sie erkannt wurde, sie im Gnadenwege in Freiheitsentziehung umwandelte. Die Statistik scheint gezeigt zu haben, daß die schweren, todeswürdigen Verbrechen zunahmen, und man hat die Todesstrafe wieder eingeführt oder die Praxis der systematischen Begnadigungen aufgegeben, mit der angeblichen Wirkung, daß die Zahl der schlimmsten Verbrechen zurückging. Ich drücke mich so zweifleriſch aus, weil ich die angeführten Statistiken für ungenügend beweiskräftig halte. Sie sammeln eine zu kleine Zahl von Fällen und umfassen zu kurze Zeiträume. Daß die Aufhebung der Todesstrafe eine Zunahme der Halsverbrechen zur Folge hatte kann nicht einwandfrei bewiesen werden; sicher aber ist, daß die Verbrechen nie häufiger und grauenhafter waren als in den Zeiten, wo die Strafrechtspflege am grausamsten war und die fürchterlichsten Sanktionen handhabte. Bis an die Schwelle der Neuzeit wurde die gerichtliche Folter angewandt, an allen Straßen-

ecken starrte ein Galgen, der Armesünder wurde mit glühenden Zangen gezwackt, der Henker riß ihm das Fleisch von den Knochen, begoß ihn mit siedendem Pech, schnitt ihm die Zunge und die Hände ab, räderte ihn von unten nach oben oder verbrannte ihn lebendig, die Hinrichtungen waren eine Art öffentlicher Belustigung oder Volksfestes und man suchte zu ihnen möglichst viele Zuschauer anzuziehen, jeder Bewohner einer größern Stadt war seit seiner Kindheit mit dem gräßlichen Schauspiel der unter Martern sich windenden zerfetzten Menschenleiber vertraut und hatte in den Ohren das Schmerzgebrüll und die schrillen Todesschreie der Opfer. Diese Eindrücke waren jedoch so wenig abschreckend, daß die Gaffer von der Richtstätte weg zur Begehung der scheußlichsten Verbrechen eilten, deren Heimzahlung sie eben mit angesehen hatten, und daß man allmählich dahin gelangt ist, nicht nur die Strafen zu mildern, sondern auch die Todesstrafe mit Ausschluß der Öffentlichkeit zu vollziehen, was offenbar die entschiedenste Verwerfung der Abschreckungstheorie bedeutet. Die Wahrheit ist, daß die Härte der Strafen ohne Einfluß auf die Häufigkeit und Wildheit der Verbrechen ist. Die Kriminalität eines Gemeinwesens hängt vom Wert und Nachdruck der sittlichen Erziehung ab, welche die Gesamtheit ihrem Nachwuchs angedeihen läßt. Sie kann ihre Mitglieder, wenigstens die dem Durchschnittstypus entsprechenden normalen, verhindern, sich zu Verbrechern zu entwickeln. Auf diejenigen aber, in denen die gesellschaftliche Zucht die Verbrechertriebe nicht bemeistert hat, bleibt auch die Furcht vor der Strafe ohne hemmende Wirkung. Die Härte der Strafe trägt zur notwendigen Verteidigung der Gesellschaft nicht bei. Sie beweist nur, daß der Gesetzgeber und Strafrichter selbst sich noch auf der niedrigsten Gesittungsstufe befinden, der eine verbreitete und barbarische Kriminalität entspricht, und daß ihre Denk- und Gefühlsweise derjenigen der Verbrecher, über die sie Folter, Galgen und Rad verhängen, erschreckend ähnlich ist.

Das positive Recht verfolgt den Zweck der Gesellschaftsverteidigung und sucht ihn durch Bestrafung der Übertretungen zu erreichen. Eine Belohnung seiner gewissenhaften

Befolgung sieht es nicht vor. Die Religion verspricht für Frömmigkeit die Ehren und Wonnen des Paradieses. Das Gesetz hat für die Tadellosigkeit und Tugend keine Auszeichnung. Die Gesellschaft hat dies als Mangel empfunden und Anläufe genommen, um durch Krönung des Verdienstes die Rechtschaffenheit zu ermutigen, wie sie durch Bestrafung der Verfehlungen das Laster einzuschüchtern sucht. Diese Anläufe waren nicht besonders glücklich. Die Verleihung von Titeln und Orden ist keine Anerkennung der Tugend, sondern ein Regierungsmittel, um der Macht Ergebenheiten zu sichern. Die Einrichtung, Musterbürger öffentlich zu feiern und inmitten festlicher Veranstaltungen zu bekränzen, wurde an manchen Orten eingeführt, ging jedoch bald in Gleichgültigkeit und Spott unter. Ein Privatmann wollte die Lücke der Gesellschaftsordnung ausfüllen. Der Graf v. Montyon, ein Sohn des 18. Jahrhunderts und mit der Philosophie seiner Zeit genährt, stiftete die Tugendpreise, die von der französischen Akademie jährlich verteilt werden. Sie erfreuen die bescheidene Biederkeit, die in kleinen Verhältnissen Selbstlosigkeit, Pflichttreue, Nächstenliebe und Opfermt zu entfalten gewußt hat. Der Menschenfreund hat wenig Nachahmer gefunden und das ist erklärlich. Der gesunde Menschenverstand erkennt leicht, daß Belohnungen von der Art der Montyonschen Tugendpreise nicht mit der Unfehlbarkeit eines Naturgesetzes das Verdienst erreichen, sondern fast immer von Zufall, von Empfehlungen, von Einflüssen aller Art, die mit der Tugend nicht zusammenhängen, ihrem Ziel zugeführt werden, und es scheint ihm ungerecht, also unsittlich, daß von gleichen Ansprüchen die einen befriedigt werden, die anderen, die große Mehrheit nicht. Vergebens würde man geltend machen, daß der Tugend, die leer ausgeht, keine Unbill zugefügt wird, wenn eine andere einen Vorteil erlangt, auf den sie nicht gerechnet hat, und daß für Neid in einer sittlichen Natur, die doch allein für einen Tugendpreis in Betracht kommen könnte, kein Raum ist. Das wäre die Moral des Evangeliums vom Arbeiter der letzten Stunde, die nicht nur bei den Zeitgenossen Jesu auf Widerstand stieß.

Im ganzen hat die Gesamtheit die Belohnung der Tugend nie als ein Moralproblem empfunden, zu dessen Lösung sie verpflichtet wäre. Sie hat sich immer mit der Bestrafung des Lasters begnügt und ihrem Gesetz nur eine drohende, doch keine aufmunternde Sanktion gegeben. Diese Haltung zeigt, daß sie von jeher eine klare Vorstellung von ihrer moralischen Aufgabe hatte. In ihr positives Gesetz hat sie immer nur jenes Mindestmaß von Sittlichkeit gefaßt, das zu ihrem Bestand unbedingt nötig ist und ohne das sie in ihre Urbestandteile zerfallen, ohne das ihre Ordnung vom Chaos, vom Krieg aller gegen alle abgelöst werden würde. Auf der Beobachtung dieses Mindestmaßes muß sie bestehen; sie muß sie mit Machtmitteln erzwingen. Mehr als dieses Mindestmaß zu fordern fühlt sie sich jedoch nicht berechtigt, weil es nicht von ihrem Selbsterhaltungstrieb geboten ist. Ein Überschuß an Tugend über das Lebensnotwendige der Gesellschaft hinaus ist sicherlich erwünscht, doch kein Zwangsgebot und ihn durch den Ansporn gesetzlich vorgesehener Belohnungen zu erzielen liegt nicht innerhalb der von ihren organischen Bedürfnissen bestimmten natürlichen Verrichtungen der Gesamtheit. An seiner sittlichen Vervolkommnung zu arbeiten ist Privatangelegenheit des Individuums, in die die Gesamtheit sich nicht unmittelbar einmischen kann. Es genügt, daß sie diese Arbeit mittelbar fördert, indem sie sich die Bildung und Erziehung des Individuums angelegen sein läßt, ihren öffentlichen Schulen die Verbreitung guter Grundsätze zur Pflicht macht und eine öffentliche Meinung schafft, die alle Betätigungen höherer Sittlichkeit mit Bewunderung, Verehrung und Dankbarkeit umgibt. Die sittliche Erziehung des Individuums ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung, sondern der dauernden lebendigen Einwirkung der Gesamtheit und sie kann keine andere Sanktion haben als die Steigerung des Wohlbefindens jedes Einzelnen innerhalb des Gesellschaftsverbandes, die eine natürliche Folge einer Erhöhung des sittlichen Niveaus der Gesamtheit ist.

Die Strafsanktion des positiven Rechts hat eine derbe Stofflichkeit, die dem groben Konkretismus der Handlungen entspricht, auf die das positive Recht sich bezieht. Das weite

Gebiet der Sittlichkeit jedoch, das außerhalb des engen Bereichs der Gesetze bleibt, hat für Sanktionen materieller Gewalt keinen Raum. Die Strafen, die das Gesetz verhängt, treffen Handlungen, die, wenn sie sich verallgemeinern würden, die Auflösung der Gesellschaft in kürzester Zeit nach sich ziehen müßten. Die Gesamtheit sucht Handlungen dieser Art mit Machtmitteln zu verhüten und diese erfüllen ihre Bestimmung annähernd, ob man ihrer Anwendung nun die Theorie einer Züchtigung, einer Sühne und Reinigung durch Buße, einer Besserung und sittlichen Neugeburt oder einer Abschreckung unterlegt. Alle diese Theorien sind nachträglich ersonnen worden, nachdem die Gesamtheit sich durch die Praxis überzeugt hat, daß die Strafe das Verbrechen, wenn nicht völlig verhindert, doch genügend einschränkt, um den Bestand der Gesellschaft zu ermöglichen und ihren Mitgliedern die Sicherheit des Lebens, des Eigentums und der persönlichen Würde leidlich zu gewährleisten. Gegen Verfehlungen wider das Sittengesetz, deren Folgen nicht sofort sinnfällig werden, wie rücksichtslose Selbstsucht, Stumpfheit des Mitgefühls, Mangel an werktätiger Nächstenliebe, schreitet die Gesamtheit nicht mit ihrem Zwangsapparat ein, weil sie sie nicht überzeugend feststellen, also vor ihren Richterstuhl fordern kann und weil sie sie nicht als eine unmittelbare Gefahr für ihren Bestand erkennt. Weil nun die von der Gesellschaft aufgestellten Sanktionen auf sie keine Anwendung finden, beunruhigt es den nicht genug tiefdringenden Geist, der an das Schauspiel der staatlich eingerichteten ausgleichenden Gerechtigkeit gewöhnt ist und das Gegenstück der Formen dieser Gerechtigkeit auch in der Welt der Sittlichkeit sucht, daß er sie hier nicht auf den ersten Blick entdeckt. Er fragt ängstlich, wo die Polizei, der Staatsanwalt, der Untersuchungsrichter, die Strafkammer, das Zuchthaus für Sünden wider die Moral sind, und er erfindet sie, da er sie nicht findet. Die Sanktion der Moral, die er auf Erden nicht sieht, verlegt er ins Jenseits. Auf sie zu verzichten kann er sich nicht entschließen, weil ihm die Straflosigkeit der Übertretungen des Sittengesetzes eine unerträgliche Anarchie scheinen würde, vergleichbar mit dem Zustand eines Ge-

meinwesens, in dem jedermann nach Herzenslust morden, rauben und schänden könnte, ohne sich der geringsten persönlichen Unannehmlichkeit auszusetzen.

Im Bereich des Sittengesetzes folgt die Strafe der Schuld allerdings nicht auf dem Fuße, aber sie bleibt deshalb nicht aus und sie wird sichtbar, wenn der Blick weite Zeiträume umfaßt und verwickelte Zusammenhänge zu verfolgen fähig ist. Die Sanktionen des Sittengesetzes sind anderer Art als die des Strafgesetzes, aber sie fehlen nicht. Sie sind subjektiver und objektiver Natur. Die subjektive Strafe der Versündigung wider das Gebot der Moral ist die Reue. Sie wird von dem innern Richter, der im Bewußtsein des Individuums waltet, vom Gewissen, verhängt und dringt bis an die tiefsten Gründe der Persönlichkeit, in die eine von der Gesamtheit auferlegte äußerliche Strafe nie hinabreicht. Nicht nur religiöse und politische Märtyrer erleiden die Folter und den Tod mit stolzer Ruhe und dem Bewußtsein unermeßlicher sittlicher Überlegenheit über ihre Henker, selbst gemeine Verbrecher bleiben unter ihrer Züchtigung vollkommen aufrecht und bedauern nur, daß sie schwächer sind als ihre Überwinder. Die Gefängnisse sind voll von Sträflingen, die ihre Lage als eine Art Kriegsgefangenschaft empfinden. Sie sind im Kampfe gegen das Gesetz unterlegen. Das scheint ihnen ein Mißgeschick, doch keine Schande. Sie sind weder gedemütigt noch zerknirscht, sondern nachtragend. Sie sind entschlossen und bereit, es mit der Gesellschaft sofort wieder aufzunehmen, wenn ihnen dazu die Gelegenheit geboten wird und sie hoffen können, es mit einiger Aussicht auf Erfolg zu tun. Die Reue dagegen ist eine widerstandslose Unterwerfung unter den Richterspruch des Gewissens und das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit. Sie ist die Anerkennung der Gerechtigkeit des brandmarkenden Urteils und die dauernde qualvolle Empfindung einer verdienten Herabsetzung, Entehrung, Entrechtung der Persönlichkeit. Als seelischer Vorgang betrachtet ist die Reue ein beständiges Wiedererleben der begangenen Missetat mit gleichzeitiger voller Erkenntnis ihrer Abscheulichkeit. Das Ich verdoppelt sich in ein handelndes und beobachtendes und wertendes.

Das eine begeht immer wieder seine Schurkerei, das andere sieht entsetzt zu und leidet Qualen. Es ist eine dauernde Selbstpeinigung und Selbstentehrung. Der Reuige ist dazu verurteilt, unaufhörlich die Tat, die ihm Grauen vor sich selbst einflößt, im Geiste zu wiederholen. Dieser Zustand kommt der ewigen Verdammnis zur Höllenpein am nächsten. Ihm zeitweilig zu entgehen gibt es nur ein Mittel: die Auslöschung des Gedächtnisses durch Betäubungsmittel. Deshalb führt die Reue nicht selten zur Trunksucht. Shakespeare hat das Wesen der Reue, die fortwährende folternde Gegenwart der Missetat im Bewußtsein, mit der unfehlbaren Seelenkenntnis des Dichters erfaßt und dargestellt. Lady Macbeth sieht ihre Hände immer mit dem Blute der unschuldigen Königskinder besudelt, das sie nicht einmal selbst vergossen hat, und sie jammert, daß alle Wasser des Weltmeers diese Flecken nicht wegwaschen können. Leontes im „Wintermärchen" klagt auf die Nachricht vom angeblichen Tode Hermiones, den er verschuldet zu haben glaubt:

„Tagtäglich will ich zur Kapelle pilgern,
Wo sie bestattet ist; die Tränen, dort
Vergossen, seien mir Erholung, und
So lange die Natur dies Tun will dulden,
Will ich es täglich üben; das gelob ich."

Die Reue ist die wirksamste subjektive Sanktion des Sittengesetzes; sie ist beinahe zu wirksam, denn die Strafe geht durch ihre Dauer und Härte leicht über das Maß der Schuld hinaus. Ihr haftet jedoch ein schlimmer Mangel an: sie trifft nur bessere Naturen, die ein reges Gewissen und seelische Feinfühligkeit haben, verschont aber vollständig die Bösen, in denen kein Gewissen lebt, die ihre Missetaten seelenruhig und selbstzufrieden begehen und sie nur bedauern, wenn sie entdeckt werden und ihnen Unannehmlichkeiten zuziehen.

Indes bleiben auch die Handlungen dieser verhärteten Sünder nicht straflos. Das Sittengesetz rächt seine Mißachtung immer, nur nicht unmittelbar an dem Verüber der strafwürdigen Tat. Es hat neben der subjektiven auch eine

objektive Sanktion; es sucht für seine Verletzung die Gesamtheit heim. Das Volk hat eine unklare Ahnung von der Unerbittlichkeit der Vergeltung jeder bösen Tat und drückt sie in dem Sprichwort aus: „Gottes Mühlen mahlen langsam, aber sie mahlen gut." Es hat die Beobachtung gemacht, daß „der Fluch der bösen Tat" nie ausbleibt und sich mit zermalmender Wucht vollzieht, nur daß es nicht gleich geschieht. Es scheint freilich anstößig ungerecht, daß nicht der Schuldige die Wirkung seiner Sünde zu spüren bekommt, sondern andere, die nicht geboren waren, als sie begangen wurde. Aber der Begriff der strafenden Gerechtigkeit kann auf die weiten Lebensverhältnisse der Menschheit ebensowenig angewendet werden wie auf das Walten der Naturkräfte, zum Beispiel der Gravitation oder der Elektrizität. Die Moral ist, wie ich gezeigt habe, eine Form der Anpassung der Gattung an die natürlichen Bedingungen, unter denen sie zu leben genötigt ist. Die Moral hat also einen Zweck, den Zweck, den Individuen das gesellschaftliche Beisammenleben zu ermöglichen, das allein ihnen gestattet, sich inmitten der irdischen Verhältnisse zu behaupten. Die Zucht, welche die Moral dem Individuum auferlegt, läßt ihm einigen Spielraum. Entzieht es sich ihm nur bis zu einem gewissen Punkte, der noch mit dem Bestand der Gesellschaft verträglich ist, so hat diese Auflehnung keinen schädlichen Einfluß auf das Leben der Gattung, diese hat keinen Grund, sie zu bestrafen, und die einzige, doch ausreichende Sanktion der losen Moral des ungezügelten Individuums ist, daß es mehr oder weniger weit hinter dem vollkommensten Typus der Gattung zurückbleibt und den Stempel seiner Minderwertigkeit an seinem Wesen, seinem Benehmen, seiner Denkweise sichtbar trägt. Geht das Individuum jedoch in seiner Mißachtung der Moral so weit, daß es ihren Zweck vereitelt und den Bestand der Gesellschaft gefährdet, dann muß diese entweder ein Mittel finden, um den Sünder unschädlich zu machen, oder sie läßt ihm seine Sünden hingehen, macht sich dadurch zu seinem Mitschuldigen und erleidet mit Recht die übeln Folgen einer allgemein geduldeten Verschlechterung der Sitten. Das Mittel, womit die Gesellschaft die zu ihrem Bestande not-

wendige Moral zu verteidigen hat, kann nur ein geistiges sein, denn es handelt sich nicht um Verfehlungen gegen das positive Gesetz, die ein gerichtliches Einschreiten und materielle Strafe nach sich ziehen, sondern um eine Verwerfung des Gebotes der nicht in Paragraphe gefaßten Sittlichkeit. Die öffentliche Meinung genügt, um den Verächter des Sittengesetzes zum unbehaglichen Bewußtsein seiner Unwürdigkeit zu erwecken; wenn er sich von Geringschätzung umgeben sieht und in allen Mienen Mißbilligung und Abneigung liest, so wird er entweder zu einer Anstrengung und zu einer Überwindung seiner unsittlichen Dränge angespornt oder sein Selbstgefühl leidet unter der allgemeinen Verachtung und dieses Leiden ist seine Strafe, also die Sanktion der Übertretung des Sittengesetzes.

Übt die öffentliche Meinung nicht mit Wachsamkeit und Nachdruck diese Aufsicht, die man, wenn man will, eine höhere Sittenpolizei nennen mag, dann tritt unabwendbar ein Sinken des moralischen Niveaus der ganzen Gesellschaft ein, das eine Verschlechterung und Erschwerung ihres Daseins nach sich zieht und unter Umständen zu ihrer Auflösung führen kann. Das ist keine theoretische Annahme oder dogmatische Behauptung, sondern eine Beobachtungstatsache, eine Lehre der Geschichte. Diese verzeichnet Epochen, in denen die Zügellosigkeit der Individuen durch die Stumpfheit der Gesellschaft, die nicht mehr die Kraft und den Eifer zu einer Empörung gegen böse Beispiele fand, begünstigt wurde und die Verderbnis alle Schichten durchsetzte. Eine solche Zeit war die des Niederganges Roms. Die gemeinen Naturen schwelgten und fühlten in allen Lastern, die besseren empfanden einen derartigen Ekel vor einem Leben ohne Tugend und Adel, daß sie es von sich warfen, und die Gesamtheit verlor den Sinn der Gemeinbürgschaft und erfuhr eine Lockerung ihres Gefüges, die sie zu einer gemeinsamen Anstrengung und zu Opfern unfähig machte, so daß sie unter dem ersten Stoß eines von ihrer Versumpftheit angezogenen fremden Angreifers elend zusammenbrach.

Die Zersetzung der Gesellschaft, die Sanktion ihrer Sünden gegen die Moral, ist ein langsamer Vorgang. Sie tritt

nicht oft katastrophal ein, mit einem Theatereffekt, der auch einen wenig scharfsinnigen Beobachter den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung erfassen läßt. Wer jedoch genauer zusieht, der gibt sich davon Rechenschaft, daß alle Übel, an denen die Gesellschaft krankt und die ihren Mitgliedern das Leben erschweren und verbittern, in letzter Reihe auf eine mangelhafte Sittlichkeit zurückgehen. Was sind Klassenkämpfe mit ihrem Gefolge von Feindseligkeit zwischen Gruppen desselben Volkes, von gegenseitiger Vergewaltigung und Schädigung, anderes als Veräußerlichungen der Selbstsucht, der Rücksichtslosigkeit, der Ungerechtigkeit, also der Unmoralität? Wären sie möglich, wenn die Angehörigen aller Klassen, Unternehmer und Arbeiter, Landwirte und Städter, Regierende und Untertanen, von Nächstenliebe, von Verständnis und Würdigung der Bedürfnisse, Ansprüche und Gefühle des Widerparts, von Opferwilligkeit beseelt wären? Wäre die Vermorschung der Charaktere, die Willkür und Überhebung der Mächtigen, die feige Liebedienerei der Menge, deren Ergebnis die Fäulnis der öffentlichen Verhältnisse ist, denkbar, wenn die Individuen das Bewußtsein ihrer Würde und ihrer Pflicht gegen sich selbst und gegen die Gesamtheit und die Kraft und Entschlossenheit hätten, ihre Menschenfurcht zu überwinden? Könnten Angriffskriege Verderben über die Menschheit bringen, wenn die führenden Persönlichkeiten nicht dem Verlangen nach äußerlichen Ehren, dem Machthunger, der Habsucht, dem Eitelkeitskitzel, das heißt den niedrigsten Formen der Selbstsucht, gehorchen würden und die Massen sich nicht aus Dummheit oder Scheu vor einer Geistesanstrengung und aus Angst vor persönlichen Verantwortlichkeiten von ihnen für ihre nichtswürdigen Zwecke mißbrauchen ließen? So finden wir ungenügende oder fehlende Sittlichkeit der Individuen am Ursprung aller Übel, welche die Gesamtheit heimsuchen, und wir sind berechtigt, Krieg, Parteihader, Zusammenstöße zwischen Interessengruppen, Umwälzungen, alle Tragödien des Gemeinlebens mit den Leiden und Vernichtungen, die sie bedeuten, als Strafsanktion der Vergehen wider die Sittlichkeit zu begreifen. Die Moral, die geschaffen wurde, um dem Indi-

viduum das Dasein zu erleichtern oder überhaupt erst zu ermöglichen, ist nicht mehr im Stande, ihren Zweck zu erfüllen, und die Gesellschaft sieht sich durch ihre Schuld in den Zustand der Not und Angst zurückgestoßen, in dem ihr Selbsterhaltungstrieb sie zwang, die Anstrengung der Aufrichtung des Sittengesetzes zu machen. Eine wirksamere und empfindlichere Bestrafung der Unmoral braucht auch der erbarmungsloseste Eiferer nicht zu wünschen.

Die Moral hat aber nicht nur die Sanktion der Strafe, sondern auch die liebenswürdigere der Belohnung. Wir haben gesehen, daß sie durch Kräftigung der Inhibition das Individuum zu einer höhern Stufe organischer Entwicklung erhebt und leistungsfähiger macht, daß sie durch Erziehung zur Rücksicht und Nächstenliebe der Gesamtheit die Möglichkeit der friedlichen und fruchtbaren Gemeinarbeit gewährt. Sie tut indes noch mehr. Sie gibt dem Leben einen unvergleichlich höhern Wert, als es in seiner vegetativen Dumpfheit und Einförmigkeit besitzt, indem sie es durch das Ideal und den Heroismus bereichert und verschönert.

Das Ideal und der Heroismus sind unmittelbare Schöpfungen der Moral und ohne sie undenkbar. Das Ideal ist die Vorstellung einer Vollkommenheit, deren Erreichung mit höchsten Lustgefühlen verbunden gedacht wird und nach der zu streben das Individuum als seine Lebensaufgabe ansieht. Das Ringen nach dem Ideal ist eine Anstrengung zu jeder Stunde, ein Verzicht auf die Leichtigkeit eines gedanken- und sorglosen Daseins, eine endlose Reihe von mühseligen Siegen über die nach augenblicklicher Sättigung schreienden Begierden, also eine beständige Arbeit im Dienste der Moral. Wer ein Ideal hat, den beunruhigt die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht. Sein Leben hat ein Ziel und einen Inhalt. Er weiß, wohin er geht, wofür er lebt, worum er sich müht. Er kennt die Unsicherheit des richtungslosen Wanderers, das entmutigende Bewußtsein der eigenen Zwecklosigkeit nicht und seine Selbstgewißheit, seine Überzeugtheit von der Nützlichkeit und Würde seines Strebens kommt dem Glücksgefühl sehr nahe. Der Heroismus ist der erhabenste Sieg der denkenden und wollenden Per-

sönlichkeit über die Selbstsucht, der bis zur eigenen Opferung gesteigerte Altruismus, die stolze Bändigung des ursprünglichsten und mächtigsten aller Triebe, des Selbsterhaltungstriebes, durch die Vernunft. Er ist die höchste Leistung, deren die Moral fähig ist. Er wird nie für das Interesse eines Einzelnen, sondern immer für das einer Gemeinschaft, für einen Gedanken, für ein Ideal entfaltet. Sein heldisches Handeln hebt den Heros aus der Enge seines Daseins heraus, befreit ihn von der Beschränkung seiner Individualität und erweitert diese zur Vertretung einer Gesamtheit, ihrer Sehnsucht, ihrer Vorsätze, ihrer Entschlossenheit. Im Augenblick seines heldischen Handelns lebt der Heros unzählige Leben, das Leben aller, für die er das seine einsetzt, und wenn der Tod ihn erreicht, so kann er nur seine Einzelpersönlichkeit zerstören, nicht aber die dynamische Betätigung der Gesamtheit aufheben, die der Held in sich schließt, während er großartig über sich selbst hinausgesteigert ist. Die Fähigkeit, sich ein Ideal des Seins und Wirkens zu bilden und sich zum Heroismus aufzuschwingen, ist der königliche Lohn der Sittlichkeit, die die vollkommene Unterwerfung des tierischen Triebwesens unter die Herrschaft des menschlichen Vernunftwesens erreicht hat. Ihre Strafe für die zurückgebliebenen Individuen, die nie lernen, ihre reflexartigen Dränge zu hemmen, ist, daß ihnen die Betrachtung der Lichterscheinung des Ideals versagt bleibt, daß der Heroismus ihnen unbekannt und unverständlich ist, daß sie ihr Dasein in Gebundenheit und Ummauerung, ohne Bewußtsein einer Aufgabe, ohne Ausblick und Erhebung, wie in einem Keller, wie in einem lichtlosen Gefängnis verbringen. Das sind die Sanktionen der Moral. Andere hat sie nicht, bedarf ihrer aber auch nicht.

Guyau macht an einer Stelle seines erwähnten Buches die zweiflerische Bemerkung: „Wer sagt uns, daß die Sittlichkeit nicht... eine zugleich schöne und nützliche Kunst ist? Vielleicht bezaubert sie uns, indem sie uns täuscht.“ Nehmen wir an, daß sie eine Illusion ist. Das würde ihren Wert für den Menschen nicht vermindern. Ist nicht alle unsere Kenntnis der Welt, unsere ganze Anschauung von der

Natur Illusion? Die Erscheinung des Weltalls kommt uns durch seine Qualitäten zum Bewußtsein und diese Qualitäten legen ihm unsere Sinne bei. Alle Kenntnis aber, die wir aus unseren Sinnen schöpfen, ist Illusion. Denn die Sinne vermitteln uns nicht die Wirklichkeit, sondern die Veränderungen, welche die Einwirkung der Wirklichkeit in unseren Sinnesorganen hervorbringt. Der Kosmos hat weder Töne noch Farben noch Düfte. Wir aber empfinden ihn als tönend, farbig und duftend. Diese Eigenschaften leihen wir der Wirklichkeit, sie sind Illusionen unserer Sinne, aber diese Illusionen machen die ganze Schönheit der Welt aus, die ohne sie für uns stumm, blind, reizlos wäre.

Das Leben ist für uns ein unsäglich beklemmendes Rätsel. Hat es einen Zweck und welches ist er? Wir wissen es nicht. Alles Grübeln führt uns nur zu dem Schluß: das Leben ist sein eigener Zweck, wir leben um des Lebens willen, und dieser Schluß ist keine Lösung des Rätsels. Da tritt die Moral auf und erleichtert, ja ermöglicht uns nicht nur das Leben selbst, sondern zeigt uns auch einen Zweck, wenn nicht des Allebens, doch des individuellen Lebens, nämlich die Vermenschlichung des Tieres, die Vergeistigung des Menschen, die Vergrößerung und Bereicherung des Individuums durch Mitgefühl, Nächstenliebe, Gemeinbürgschaftssinn, die Unterwerfung der Triebe unter die Vernunft, die, so weit uns bekannt, die erhabenste Hervorbringung der Natur ist. Möglich, daß die Moral, die uns die unheimliche Unverständlichkeit des Lebens verdeckt, eine Illusion ist. Gesegnet die Illusion, die uns das Leben lebenswert macht.

Wilhelm Jensen:

Die Pfeifer vom Dusenbach. Eine Geschichte aus dem Elsaß. **8. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Aus schwerer Vergangenheit. Ein Geschichten-Cyclus. **5. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Am Ausgang des Reiches Roman. **5. Aufl.** Geh. Mk. 7.—. eleg. geb. Mk. 12.—.

Nirwana. Ein Buch aus der Geschichte Frankreichs. **5. Auflage** in einem Bande. Geh. Mk. 11.—, eleg. geb. Mk. 16.—.

Die Rosen von Hildesheim. Roman aus der Stauferzeit. **5. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Runensteine. Roman. **6. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Luv und Lee. Roman. **4. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Chiemgau-Novellen. **3. Auflage.** Geh. Mk. 4.—, eleg. geb. Mk. 9.—.

Vom Morgen zum Abend. Ausgewählte Gedichte. Mit dem Bilde des Dichters in Kupferdruck. **2. Auflage.** Geh. Mk. 6.—, eleg. geb. Mk. 11.—.

Eine Biographie des Dichters:

Erdmann, G. A., **Wilhelm Jensen.** Sein Leben und Dichten. Mit Abbildungen. Geh. Mk. 1.—, eleg. geb. Mk. 2.50.

Von

Kurd Laßwitz

erschienen im Verlage von **B. Elischer Nachfolger** in **Leipzig**:

Auf zwei Planeten. Roman. Ausgabe in 2 Bänden. **31. Tausend.** Hochelegant geb. Mk. 34.—.

—do.— Einbändige Volksausgabe. 32.—35. Tauf. Geh. Mk. 15.—, eleg. geb. Mk. 30.—.

Sternentau, die Pflanze vom Neptunsmond. **4. Tausend.** Geh. Mk. 9.—, eleg. geb. Mk. 14.—.

Aspira. Der Roman einer Wolke. **6. Tausend.** Geh. Mk. 8.—, eleg. geb. Mk. 12.—.

Seifenblasen. Moderne Märchen. **10. Tausend.** Geh. Mk. 8.—, eleg. geb. Mk. 12.—.

Nie und Immer:

Band I. **Homchen.** Ein Tiermärchen aus der oberen Kreide. **6. Tausend.** Geh. Mk. 5.—, eleg. geb. Mk. 9.—.

Band II. **Traumkristalle.** Neue Märchen. **6. Tausend.** Geh. Mk 5.—, eleg. geb. Mk. 9.—.

Empfundenes und Erkanntes. Aus dem Nachlasse des Dichter-Philosophen. **1.—3. Tausend.** 1919. Geh. Mk. 9.—, eleg. geb. Mk. 14.—.

Seelen und Ziele. Beiträge zum Weltverständnis. **2. Tauf.** Geh. Mk. 5.—, geb. Mk. 9.—.

Religion — weil Liebe es will. Gedanken eines Dichter-Philosophen. Geh. Mk. 1.20.

Religion und Naturwissenschaft. Ein Vortrag. **3. Tausend.** Geh. 60 Pf.

Was ist Kultur? Ein Vortrag. **2. Tausend.** Geh. 60 Pf.

Kurd Laßwitz' Porträt Mk. 1.—.

Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.

BINDING SECT

FEB 25 1975

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BJ 1313 N6 Nordau, Max Simon
Biologie der Ethik

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 02 03 11 022 9